REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

SMITHSONIAN INSTITUTION
OCT -1 1932
NATIONAL MUSEUM

Nos 1-2 JANVIER-FÉVRIER 1913

SOMMAIRE

Pages.

ACTES 1

CANIVEY (Jules). — Notice sur les mœurs et coutumes des Moï de la région de Dalat, plateau du Lang-Biang, province de Phanrang (Annam), (avec 6 figures) 1

DELACOUR (A.). — Les Tenda, Koniagui, Bassari, Badyaranké de la Guinée française (*suite*) (avec 2 figures) 31

Communications : **REINACH (A.).** — Fétiches étoliens (avec 3 figures) 53

— **GRUVEL (A.).** — Sur quelques procédés et engins de pêche originaux employés par les indigènes de l'Ouest-Africain (avec 6 figures) 58

Analyses et Notices 62

Sommaires des Revues 70

LIBRARY OF CONGRESS
CANCELLED
APR 10 1913
SMITHSONIAN DEPOSIT

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, ancien Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.

Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur en chef des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.

Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.

Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie,** professeur extr. d'Ethnographie à l'Université de Neuchâtel (Suisse).

Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue.*

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque au Trésorier, M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, 2, ruelle Dupeyrou, Neuchâtel (Suisse), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue,* chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir les tomes I et II de la *Revue* chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 50 o/o sur le prix de l'abonnement.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL
DE PARIS

ACTES

NÉCROLOGIE

Richard Andree. — La mort du célèbre géographe et ethnographe allemand, Richard Andree, survenue le 22 février 1912, prive l'Institut ethnographique de l'un de ses membres titulaires non résidents les plus éminents. Lorsque notre Société fut fondée, il avait été au nombre de nos premiers adhérents.

Fils du géographe Charles-Théodore Andree, fondateur du journal de géographie le *Globus*, Richard Andree, né à Brunswick le 26 février 1835, s'adonna de bonne heure à l'étude des sciences et c'est un sujet de géologie qu'il traita dans sa thèse pour le doctorat en 1860. Il fit des voyages en Europe et visita notamment la Bohême, la Suède, l'Écosse, se livrant dans ces pays à des recherches sur les langues. En dehors de sa collaboration au *Globus*. il publia divers ouvrages, consacrés soit au récit de ses voyages, soit à des études de linguistique. Parmi ces derniers, on peut citer : *Nationalitäts-Verhältnisse und Sprachgrenze in Böhmen* (Leipzig, 1871) ; *Czechische Gänge* (Bielefeld, 1872) ; *Das Sprachgebiet der Lausitzer Wenden* (Prague, 1873); *Wendische Wanderstudien* (Stuttgart, 1873).

Placé en 1875 à la tête de l'Institut géographique de Velhagen et Klasing, il fit paraître en 1878 son premier grand ouvrage cartographique en collaboration avec Peschel : *Physikalisch-Statistisches Atlas des Deutschen Reiches*. Quelques années plus tard, en 1881, il publia un Atlas Universel qui rendit son nom célèbre : *Richard Andree's allgemeiner Handatlas in sechsundachtzig Karten mit erlaüterndem Text. Herausgegeben von der Geographischen Anstalt von Velhagen und Klasing in Leipzig* (Bielefeld et Leipzig). Une quatrième édition, revue et augmentée par A. Scobel, a paru en 1900.

En même temps qu'il se livrait à ces importants travaux cartographiques, Richard Andree s'était consacré aux études ethnographiques, qu'il a beaucoup contribué à faire progresser. Il a été avec Adolphe Bastian l'un des fondateurs de l'ethnographie en Allemagne. Ce fut son ouvrage : *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, paru en deux séries, en 1878 et 1889, qui fonda sa réputation comme ethnographe. Sa notoriété de savant s'affirma dans les ouvrages suivants : *Flutsagen* (1881) ; *Zur Volkskunde der Juden* (1881) ; *Die Metalle bei den Naturvölkern* (1884) ; *Die Anthropophagie* (1887) ; *Die Masken in der Völkerkunde* (1887).

En 1891, Andree prit la direction du *Globus* qui parut à Heidelberg, puis à Brunswick ; il la conserva jusqu'en 1903, mais continua à s'y intéresser sans la diriger, jusqu'à ce qu'en 1910 la publication fût fusionnée avec les *Petermann's Mitteilungen*.

Enfin Andree s'attacha à recueillir les nombreux documents avec lesquels il écrivit ses ouvrages d'ethnographie les plus considérables : *Braunschweiger Volkskunde* (1896) et *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland*

(1904). Andree avait recueilli des collections ethnographiques de tous les pays et, en particulier, des ex-votos allemands et autrichiens ; sa femme, Mme Andree-Eyzn, est une folk-loriste bien connue.

Assemblée générale du 27 novembre 1912.

Présidence de M. Maurice Delafosse, vice-président.

Étaient présents : MM. Jacques Bacot, Paul Boyer, Decourdemanche, Delafosse, Deniker, Harmand, E. Leroux, de Mecquenem.

Excusés : de Morgan, A. van Gennep, Regelsperger et Vernet.

En l'absence du secrétaire général, l'Assemblée désigne M. Jacques Bacot, pour remplir les fonctions de secrétaire pendant la séance.

L'Assemblée prononce l'admission des membres souscripteurs suivants, présentés depuis la dernière réunion qui avait eu lieu le 24 janvier :

Mme Bel (Amélie), exploratrice (présentée par MM. Regelsperger et de Morgan);
Mme Crova (MM. Regelsperger et de Morgan) ;

MM.

Arnaud (*Édouard*-Joseph), capitaine d'infanterie coloniale (MM. Regelsperger et Delafosse) ;

Avelot (*René*-Antoine), capitaine d'infanterie (MM. Delafosse et Bruel);

Boucher-Beaurain (*Pierre*-Marie-Georges), docteur en droit (MM. Regelsperger et Delafosse) ;

Bouge (*Louis*-Joseph), commis principal du secrétariat général de la Nouvelle-Calédonie (MM. Regelsperger et Delafosse) ;

Brandão de Mello (Antonio), capitaine d'artillerie portugaise (MM. Osorio de Castro et van Gennep) ;

Canivey (*Jules*-Joseph), inspecteur de 1re classe de la garde indigène de l'Indochine (MM. Maitre et de Malibran) ;

Castagné (Joseph), conservateur du Musée d'Orenbourg, Russie (MM. van Gennep et Deniker) ;

Cohen (Marcel), chargé de cours à l'École des Langues orientales vivantes (MM. Delafosse et Boyer) ;

Le comte Delamarre de Monchaux (Marie-*Casimir*) (MM. Marcel Delamarre de Monchaux et Regelsperger) ;

Derendinger (Jean-*Robert*), lieutenant d'infanterie coloniale (MM. Gaudefroy-Demombynes et Delafosse) ;

Génin (*Auguste*-Alexis-Manuel), industriel à Mexico, chargé de missions scientifiques du Ministère de l'Instruction publique de France (MM. Regelsperger et Delafosse) ;

Girard (Jules) (MM. Regelsperger et Harmand) ;

Gonzalez de Candamo (Carlos), ministre plénipotentiaire du Pérou en France (MM. Regelsperger et de Morgan) ;

Grandidier (Guillaume) (MM. Regelsperger et Harmand) ;

Humblot (*Paul*-Charles), administrateur-adjoint des colonies (MM. Delafosse et Gaudefroy-Demombynes) ;

Janet (Armand), ancien ingénieur des constructions navales (MM. de Malibran et Harmand) ;

Labarre (Narcisse-Eugène) (MM. Rocton et Regelsperger) ;

Lebon (Félix-Frédéric-*Georges*), général de division (MM. Regelsperger et Harmand) ;

Léonard de Juvigny (Charles-Victor-*Wilfrid*) (MM. de Morgan et Regelsperger) ;

De Maday (André), professeur de législation sociale et de sociologie à l'Université de Neuchâtel (MM. van Gennep et Regelsperger) ;

Pallary (*Paul*-Maurice), instituteur à Eckmuhl-Oran (MM. van Gennep et Bel) ;

Périquet (*Louis*-Eugène), administrateur de 1re classe des colonies (MM. Regelsperger et Delafosse) ;

Pilsudski (Bronislas), président de la section ethnographique de la Société des Tatras à Zakopane, Pologne autrichienne (MM. van Gennep et Deniker) ;

De Pinteville de Cernon (*Pierre*-Marie-Adolphe), lieutenant d'infanterie coloniale (MM. le lieutenant Labouret et Delafosse) ;

Pöch (Rodolphe), docteur en médecine, professeur d'anthropologie à l'Université de Vienne (MM. Obermaier et de Morgan) ;

Roume (Ernest), gouverneur général honoraire des colonies (MM. Regelsperger et Harmand) ;

Terrasson de Fougères (Jean-*Henri*), administrateur adjoint des colonies (MM. Delafosse et van Gennep) ;

Bibliothèque municipale de Tlemcen (MM. van Gennep et Bel) ;

Gouvernement de la Cochinchine (MM. Regelsperger et Harmand).

Conférence du 25 novembre 1912.

M. L. de Launay, membre de l'Institut, ingénieur en chef des Mines, professeur à l'École des Ponts et Chaussées, a fait, le 25 novembre 1912, dans la salle de la Société de géographie, une conférence dont le sujet était : *Les populations de la Bulgarie; mœurs, coutumes et traditions.*

La séance était présidée par M. Maurice Delafosse, vice-président.

A ses côtés avaient pris place : M. Nikyphoroff, chargé d'affaires de Bulgarie à Paris ; M. Haumant, professeur à la Sorbonne, président de l'Association franco-slave de l'Université de Paris ; M. Louis Delavaud, ancien ministre de France à Christiania ; M. Deniker, bibliothécaire du Muséum, l'un des membres fondateurs de la Société ; et le secrétaire général. A la séance assistaient également M. Pavlovitch, premier secrétaire de la légation de Serbie, remplaçant M. le ministre Vesnitch qui s'était excusé ; et M. Abramoff, troisième secrétaire de la légation de Bulgarie.

Le président, ayant ouvert la séance, a prononcé une allocution dans laquelle il a rappelé le but poursuivi par l'Institut Ethnographique et montré tout l'intérêt qui s'attache aux études auxquelles il se consacre, en particulier quand il s'agit de peuples en pleine évolution, comme cela a lieu pour la Bulgarie. Puis, ayant présenté le conférencier, dont il rappelle les éminents travaux et les voyages d'études, il lui donne la parole.

M. de Launay expose les conditions géographiques qui ont amené les divers mouvements de peuples dans la région qui forme aujourd'hui la Bulgarie ; il énumère et décrit les diverses races qui s'y sont fixées et rappelle les luttes séculaires engagées entre les populations de la Bulgarie et les Turcs. Il donne des peintures détaillées des types des habitants qui présentent aujourd'hui des éléments très variés. Puis, il montre ce que sont les villes et indique comment elles se sont formées ; il décrit les villages et les maisons d'habitation des paysans,

Il parle ensuite des costumes, des divers modes de vie des habitants des travaux agricoles et des marchés, des jeux et des danses, des croyances et des traditions populaires.

Le conférencier cite de curieuses légendes relatives aux idées cosmogoniques ayant cours chez le peuple, aux tremblements de terre, au mariage, au baptême. M. de Launay a montré en terminant que les facteurs naturels ne sont pas les seuls qui déterminent le développement d'un peuple, mais qu'il faut tenir compte aussi de son énergie et de sa volonté de vivre, et c'est le cas pour la Bulgarie.

M. le président remercie M. de Launay de sa belle conférence, attrayante autant qu'instructive, se faisant ainsi l'interprète de l'assistance qui avait été tenue sous le charme de la parole facile et élégante du conférencier.

Conférence du 23 décembre 1912.

L'Institut Ethnographique International de Paris avait convoqué ses membres pour entendre, le 23 décembre 1912, une conférence de M. G. Julien, administrateur en chef des colonies et chargé de cours à l'École coloniale, sur les tribus du sud-ouest de Madagascar, mais par une malheureuse fatalité, le conférencier s'était vu, le jour même, complètement immobilisé par la fièvre, et ce fut M. Delafosse, vice-président de la Société, qui dut, muni des notes et des projections de M. Julien, prendre la parole à sa place.

La séance s'est ouverte sous la présidence de M. Maurice Delafosse, vice-président. M. Lebrun, ministre des colonies, s'était fait représenter par un des attachés de son cabinet, M. Œsinger, qui avait pris place à la droite du président. Au bureau étaient également MM. Schmidt, directeur du service des colonies de l'Océan Indien au ministère des colonies ; You, directeur du service de l'Afrique Occidentale et Equatoriale ; Guillaume Grandidier, explorateur de Madagascar ; Deniker, bibliothécaire du Muséum et l'un des membres fondateurs de la Société ; et le secrétaire général.

De vifs regrets de ne pouvoir assister à cette séance avaient été exprimés à la Société par M. le général Gallieni, membre du Conseil supérieur de la Guerre, gouverneur général honoraire de Madagascar ; M. Alfred Grandidier, explorateur de Madagascar ; M. J. Chailley, député, directeur général de l'Union Coloniale française; M. Étienne Grosclaude, ancien commissaire de l'exposition de Madagascar à l'Exposition Universelle de Paris en 1900.

Après avoir présenté à l'assemblée tous les regrets de M. Julien, M. Delafosse, changeant de rôle, a passé la présidence à M. Schmidt et s'est fait conférencier.

Il énumère et décrit les populations qui vivent dans le massif sud-ouest de Madagascar et y forment un groupe un peu à part, principalement les Bara, les Masikoro, les Vezo, il fait connaître le genre de vie de ces divers peuples, dont les uns font de l'élevage et les autres, comme les Vezo, habitant tout le long de la côte occidentale, se livrent à la pêche. Les Vazimba, dont il parle ensuite, sont des pêcheurs d'eau douce.

M. Delafosse donne lecture de curieuses légendes que rapporte M. Julien sur les origines des Masikoro, sur la propriété foncière, sur la rivalité des chats et des rats, et sur divers autres sujets. Il donne des détails nombreux sur les croyances de tous ces peuples dans les génies et les esprits, bienfaisants ou malfaisants, sur les cérémonies d'exorcisme pratiquées à l'égard des femmes possédées, sur les tabous et sur les choses fastes et néfastes qui jouent un si grand rôle dans la vie et dans les préoccupations de ces populations.

M. Schmidt, au nom de l'assemblée, adresse ses remerciements et ses félicitations à la fois à M. Julien, pour sa savante étude, et à M. Delafosse, pour la forme dans laquelle il l'a présentée.

Réunions mensuelles.

A côté de ces conférences qui s'adressent à un public plus nombreux, l'Institut Ethnographique International de Paris a continué avec succès à tenir ses réunions mensuelles, où sont faites des communications sur des sujets plus spéciaux ou plus techniques, suivies de discussions. Ce sont à proprement parler des séances d'étude. Elles ont lieu généralement le deuxième samedi du mois et se tiennent toujours à l'École des Langues Orientales vivantes, rue de Lille, 2, à 5 heures du soir, dans une salle mise obligeamment à la disposition de la Société par M. Paul Boyer, directeur de cette école et membre titulaire de l'Institut Ethnographique.

Réunion du 8 juin 1912. — Présidence de M. de Morgan. — M. DE PANIAGUA montre comment, d'après lui, les origines de la civilisation indo-européenne seraient indiquées par certainesétymologies caractéristiques, et il donne à l'appui de sa thèse des exemples tirés des noms de certains génies connus dans les traditions antiques et qui correspondaient à certaines classes sociales.

— Mme B. CROVA donne une description d'instruments de l'âge de pierre découverts dans la presqu'île du cap Blanc, en Mauritanie. Elle parle successivement des silex taillés et des pierres polies [1].

A la suite de cette communication, M. de Morgan fait remarquer que certains des types de flèches dont Mme Crova a montré les photographies, présentent des formes de pointes tout à fait spéciales. M. Delafosse dit qu'on a trouvé des pointes analogues sur la rive nord du Sénégal et que les indigènes s'en servent aujourd'hui comme de harpons. M. de Morgan ayant fait remarquer qu'on s'est servi du silex même après les métaux ou en même temps, des discussions, auxquelles prennent part MM. de Paniagua, Delafosse, Bruel et Bel, interviennent sur l'emploi de la pierre, du fer et du cuivre pour les outils en Afrique.

— M. Jacques MÉNIAUD, ancien secrétaire général par intérim du Haut-Sénégal-Niger, fait un exposé de l'organisation pastorale des Peuhls et des Toucouleurs du Delta central du Niger. Il signale l'existence dans chaque province d'un chef, ou « amirou » des bœufs et d'un « amirou » pour les moutons, qui sont les grands ordonnateurs de tout ce qui touche à la vie et à l'exploitation des troupeaux de la province.

Réunion du 9 novembre 1912. — Présidence de M. Delafosse. — M. LOUIS DELAVAUD, ancien ministre de France à Christiania, fait une description d'un musée d'ethnographie norvégienne établi dans des conditions particulièrement intéressantes à Lillehammer, par le Dr Sandvig. Par suite de son isolement, l'intérieur de la Norvège a gardé beaucoup de vestiges des âges antérieurs et le Dr Sandvig a voulu réunir, pendant qu'il en était encore temps, tout ce qui pouvait représenter l'histoire vivante d'une région ; il a reconstitué un village et a groupé dans les habitations les objets usuels et le mobilier correspondant à leur époque. M. Delavaud, ayant décrit les diverses constructions et leur contenu, émet l'avis qu'il serait désirable que de pareils musées soient créés en France.

1. Une étude de Mme B. CROVA, sur ce sujet, « L'industrie de l'âge de la pierre en Mauritanie », a déjà paru dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, nos 9-10, septembre-octobre 1912.

M. Deniker fait observer combien les habitants du nord sont soucieux de maintenir le souvenir de leurs traditions et il cite quelques-uns des musées régionaux qui ont aussi été créés en France.

— M. Gruvel, directeur du Laboratoire de productions coloniales d'origine animale, à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, près le Muséum d'histoire naturelle, a donné ensuite de curieux détails sur les méthodes de pêche employées par les indigènes de l'Ouest-Africain. Il résulte de cette communication que les procédés et engins auxquels ont recours les indigènes sont vraiment originaux et que, si par suite de l'influence européenne, ils se perfectionnent et tendent à disparaître, quelques-uns ont subsisté et les descriptions qu'en donne M. Gruvel permettent de constater combien certains d'entre eux sont ingénieux.

Quelques observations sont présentées à la suite de cette communication par MM. Bruel et de Paniagua.

Réunion du 14 décembre 1912. — Présidence de M. Delafosse. — M. le commandant d'Ollone a fait un exposé des diverses opinions émises jusqu'à ce jour sur les populations qualifiées du nom de Lolo, qui habitent le sud de la Chine, et a montré combien elles sont contradictoires. Cela vient, comme il l'a expliqué, de ce qu'on n'a pas observé les mêmes Lolo. C'est seulement chez les Lolo indépendants que l'on peut avoir des notions exactes sur cette population, car n'ayant pas subi le joug des Chinois, ils sont les seuls à avoir gardé intacte leur civilisation propre.

L'auteur de la communication donne de curieux détails sur les castes existant chez les Lolos : princes, nobles, serfs, esclaves. Il indique ce qu'il faut entendre par Lolo noirs et Lolo blancs ; les premiers sont des nobles, ayant gardé le prestige que leurs ancêtres avaient eu, mais sans avoir conservé aucun pouvoir. Les Lolo indépendants actuels sont les débris émigrés des anciens chefs du Koueïtchéou et du Yunnan, maîtres de ces pays avant leur conquête par les Chinois; ceux qui n'ont pas été tués se sont réfugiés dans le pays devenu celui des Lolo indépendants, où ils ont maintenu leur organisation.

M. de Paniagua fait remarquer à l'occasion des expressions de Lolo blancs et de Lolo noirs, que, dans l'Inde, les tribus blanches sont, au contraire, des tribus nobles.

A une question de M. Vissière, demandant si les Lolo noirs et les Lolo blancs vivent dans des contrées différentes, M. le commandant d'Ollone répond qu'on les rencontre dans les mêmes endroits; s'il ne se trouve que des Lolo blancs, c'est que les Lolo noirs ont été détruits.

M. Jacques Bacot signale que les Mosso, voisins des Lolo, se donnent un nom voulant dire « noir », sans qu'il y ait d'opposition avec « blanc ».

A la suite d'observations de M. de Malibran, le commandant d'Ollone donne quelques intéressants détails sur la religion des Lolo, qui n'est pas sans quelques similitudes avec le christianisme, mais qui est une religion sans prêtre et sans culte.

M. Bacot ayant demandé si Marco Polo parle des Lolo, M. le commandant d'Ollone répond que non, car ils n'occupaient pas encore à ce moment le Kienchang. Avant eux, il n'y avait que des Sifan.

— M. Delafosse signale la découverte de grottes artificielles faite dans le haut bassin du Niger, sur la route de Bamako à Kong, par M. Mousné-Longpré. On y a trouvé des bracelets, des pointes de fer, des tessons de poterie et des débris de charbon de bois. Ces cavités, dont on ne connaissait pas de similaires en Afrique, ne sont probablement pas préhistoriques, mais remontent sans doute à plusieurs siècles. On peut y voir des vestiges d'exploitations minières.

M. Derendinger pense qu'en effet on a dû travailler là du minerai de fer; ces galeries rappellent les exploitations des environs du Tchad.

M. Cremer a vu des puits aboutissant à des couches de sable qui doivent être des puits à or. M. de Paniagua dit que les puits de l'époque néolithique pour l'exploitation des silex n'étaient pas faits autrement.

Missions et délégations.

L'Institut Ethnographique International de Paris a chargé M. le comte de Périgny de le représenter au Congrès des Américanistes, à Londres, au mois de mai.

Deux autres de ses membres, M. Raoul Montandon et M. le comte de Reynold, de Genève, ont été désignés pour représenter la Société au Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, dont la 14e session s'est tenue à Genève en septembre 1912 et dont le secrétaire général était un de nos collègues, M. Waldemar Deonna.

Notre collègue, M. Henri Renard, a reçu de la Société une mission gratuite en Perse, dont l'objet est d'étudier les derviches persans, leur origine, leurs coutumes et leur vie.

Le secrétaire général,
Gustave Regelsperger.

LISTE DES MEMBRES

DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

AU 12 FÉVRIER 1913 [1]

Membres fondateurs.

MM.
Jacques Bacot.
Georges Bondoux.
Maurice Delafosse.
Joseph Deniker.
Marcel Dourgnon ✻, architecte du Nouveau Musée des antiquités égyptiennes du Caire, inspecteur des Musées et de l'enseignement du dessin, maire du IXe arrondissement de la ville de Paris. — Décédé le 18 octobre 1911.
Arnold van Gennep.
Ernest Leroux.
Georges du Loup.
Roland de Mecquenem.
Jacques de Morgan.
Gustave Regelsperger.
Marcel Vernet.

Bureau.

Président : M. J. de Morgan.
Vice-président : M. M. Delafosse.
Secrétaire général : M. G. Regelsperger.
Directeur des publications : M. A. van Gennep.
Trésorier : M. J. A. Decourdemanche.

Membres d'honneur.

Prince Bonaparte, membre de l'Institut.
Prince Albert Ier de Monaco.
M. Roosevelt, ancien président des Etats-Unis d'Amérique.

Membre donateur.

M. J. A. Decourdemanche.

Membres titulaires résidents.

MM.
G. d'Ault du Mesnil.
Jacques Bacot.
Georges Bondoux.
Paul Boyer.
Henri Breuil.
Louis Capitan.
Joseph Déchelette.
J. A. Decourdemanche.
Maurice Delafosse.
Joseph Deniker.
Arnold van Gennep.
Jules Harmand.
Henri Hubert.

1. Nous rappelons que les premières réunions en vue de la fondation de l'Institut Ethnographique Internationel de Paris ont eu lieu au début de juin 1910 et que l'Association a été légalement constituée le 27 décembre 1910.

James-Hazem Hyde.
Comte J. de Kergorlay.
Ernest Leroux.
Georges du Loup.
Louis Matruchot.
Roland de Mecquenem.
Jacques de Morgan.
Émile Nourry.
Hugo Obermaier.
Henry d'Ollone.
Camille Racinet.
Gustave Regelsperger.
Adolphe Reinach.
Marcel Vernet.

Membres titulaires non résidents.

MM.

Paul Ehrenreich.
James Frazer.
Sir Harry Johnston.
Louis Jordan.
George Polivka.
William Rivers.
Mlle Alice Werner.

LISTE GÉNÉRALE DES MEMBRES [1]

Amblard (Jean), adjoint principal des affaires indigènes de l'Afrique Occidentale française; Bouna, cercle de Bondoukou (Côte d'Ivoire).

Aranzadi (Telesforo de), professeur à l'Université de Barcelone; Cortes, 635-3e, Barcelone (Espagne).

*Arnaud (Édouard), capitaine d'infanterie coloniale; Marennes (Charente-Inférieure).

Arnoux (Henri), lieutenant de vaisseau; rue Voltaire, 15, Brest.

Aspe-Fleurimont (Lucien), ✻, membre du Conseil supérieur des Colonies; avenue de Villiers, 91, Paris.

Ault du Mesnil (G. d'), rue du Faubourg Saint-Honoré, 228, Paris. — TR.

Avelot (René), capitaine d'infanterie; rue d'Amiens, 23, Beauvais.

Bacot (Jacques), explorateur; quai d'Orsay, 31, Paris. — TR.

Bacot (Joseph), agent de change; rue La Fayette, 13, Paris.

*Bacot (Raymond), ancien ingénieur des constructions navales; quai d'Orsay, 31, Paris.

Begouen (Charles); rue de Sèze, 2, Bordeaux.

Bel (Alfred), directeur de la Médersa; Tlemcen (Algérie).

Bel (Mme Amélie), ✻; rue d'Amsterdam, 90, Paris.

Bellucci (Joseph), docteur ès sciences naturelles, professeur à l'Université de Pérouse; rue Cavour, 9, Pérouse (Italie).

Benouey (Georges), ✻, administrateur en chef de 2e classe des Colonies; rue du Palais de Justice, 2, Bazas (Gironde); et Bingerville (Côte-d'Ivoire).

Bietry (Pierre); boulevard des Italiens, 4, Paris.

Birkner (Ferdinand), professeur à l'Université de Munich; Herzog Wilhelmstrasse, 9, Munich (Allemagne).

1. Le signe * placé devant le nom, indique la qualité de membre à vie, c'est-à-dire ayant racheté sa cotisation. — Les lettres TR indiquent les membres titulaires résidents; les lettres TNR, les membres titulaires non résidents.

Blangermont (Mlle Charlotte de) ; rue de l'Hôpital, 39, Rouen.

Blondel (Georges), docteur en droit et ès-lettres, agrégé de l'Université, professeur à l'École des Sciences politiques et à l'École des Hautes Études commerciales ; rue de Bellechasse, 31, Paris.

Bois d'Auberville (Maurice du), ingénieur des Arts et manufactures ; rue Edmond About, 1, Paris.

Bonaparte (prince), membre de l'Institut, président de la Société de géographie ; *membre d'honneur* ; avenue d'Iéna, 10, Paris.

Bondoux (Georges), artiste peintre, ancien attaché à la Délégation en Perse du ministère de l'Instruction publique ; rue Bochard de Saron, 9, Paris. — TR.

Bonifacy (Auguste), O. ✻, lieutenant-colonel d'infanterie coloniale ; Valréas (Vaucluse).

Bonnefont (Pierre), administrateur adjoint des colonies ; Bondoukou (Côte-d'Ivoire).

Bonsor (Georges), peintre et archéologue ; El Castillo, Mairena del Alcor, province de Séville (Espagne).

Bordat (Gaston), directeur de la *Revue des Français* ; boulevard Beauséjour, 1, Paris.

Bossel (Mme Marie) ; rue Théodule Ribot, 10, Paris.

Bouasse-Lebel (Albert) ; quai Malaquais, 19, Paris.

Bouchal (Léo), secrétaire de la Société d'Anthropologie de Vienne ; Linke Wienzeile, 62, Vienne (Autriche).

Boucher-Beaurain (Pierre), docteur en droit ; boulevard Malesherbes, 59, Paris.

Bouge (Louis), commis principal des secrétariats généraux des colonies, rue Denfert-Rochereau, 10, Boulogne-sur-Seine.

Bourbon (Henri), docteur en médecine ; rue Cernuschi, 17, Paris.

Bourrouillou (Joseph), adjoint de 1re classe des affaires indigènes de l'Afrique Occidentale française ; boulevard Bourdon, 35, Paris ; et Nioro (Haut-Sénégal-Niger).

Boyer (Paul), ✻, agrégé de l'Université, administrateur de l'École des Langues Orientales vivantes ; rue de Lille, 2, Paris. — TR.

Brandão de Mello (Antonio), capitaine d'artillerie portugaise ; Loanda (Afrique Occidentale portugaise).

Breuil (Henri), professeur d'ethnographie préhistorique à l'Institut de paléontologie humaine ; rue Demours, 110, Paris. — TR.

Brillouin (Jean), consul de France honoraire ; Reykjavik (Islande).

*Bruel (Georges) ✻, administrateur en chef des colonies ; rue de Villejust, 3, Paris.

Burle (Eugène), juge au Tribunal civil de Louhans (Saône-et-Loire).

Calonne-Beaufaict (Adolphe de), ingénieur civil, chef de service des chemins de fer de l'Ouellé (Congo belge) ; 23, rue Keyenveld, Bruxelles.

Canivey (Jules), inspecteur de la garde indigène de l'Indochine ; Beaume-les-Dames (Doubs).

Capitan (Louis), ✻, docteur en médecine, membre de l'Académie de médecine, professeur au Collège de France, professeur d'anthropologie préhistorique à l'École d'Anthropologie ; rue des Ursulines, 5, Paris. — TR.

Cassel (Charles van), ancien membre de missions en Afrique occidentale ; Ay (Marne).

Castagné (Joseph), professeur à l'Ecole Réale, Tachkent, Turkestan russe, Asie.

Cazanove (Franck), docteur en médecine, médecin-major de 2e classe des troupes coloniales ; Hôpital colonial, Dakar, A. O. F.

Centner (Albert), ingénieur des Arts et Manufactures ; rue de Châteaudun, 24, Paris.

Cessole (Ludovic de), architecte ; quai de Halage, 14, Croissy-sur-Seine (Seine-et-Oise).

Chailley (Joseph) O. ✻, député de la Vendée, directeur général de l'Union Coloniale française, professeur à l'École des Sciences politiques ; rue de la Terrasse, 3, Paris.

Chalon (Paul) ✻, ingénieur des Arts et Manufactures ; rue Cardinet, 86, Paris.

Charpentier (Paul), directeur du *Journal des Voyages*; rue Montmartre, 146, Paris.

Chauvet (Gustave), président de la Société archéologique et historique de la Charente ; Ruffec (Charente).

Chavannes (Édouard), ✻, membre de l'Institut, professeur au Collège de France; rue des Écoles, 1, Fontenay-aux-Roses (Seine).

Chéron (Georges), administrateur-adjoint des colonies; rue Gambetta, 40, Meaux (Seine-et Marne) et Bobo Dioulasso (Haut-Sénégal-Niger).

Chéruy (Paul), administrateur-adjoint des colonies ; rue de Villejuif, 3, Paris.

Chodron de Courcel (Robert), secrétaire d'ambassade ; rue de Bellechasse, 47, Paris.

*Church (Henry); avenue Hoche, 29, Paris.

*Clark (Robert) ; rue Cimarosa, 4, Paris.

*Clozel (François), O. ✻, gouverneur de 1re classe des colonies ; rue Mozart, 82, Paris.

Cohen (Marcel), chargé de cours à l'Ecole des Langues Orientales vivantes; rue Froidevaux, 25, Paris.

Collin (Victor), O. ✻, ministre plénipotentiaire ; avenue de Suffren, 160, Paris.

Cornuel (Armand), O. ✻, chef de bataillon d'infanterie de marine en retraite ; rue de l'Yvette, 38, Paris.

Cortier (Maurice), capitaine d'infanterie coloniale ; avenue Debasseux, 9, Versailles.

Cremer (Jean), médecin de l'assistance médicale indigène en Afrique occidentale; boulevard Diderot, 118, Paris.

Crova (Mme) ; rue Asselin, 27, Cherbourg.

Dauvert dit Romilly (Georges), attaché à la Préfecture de la Seine ; quai aux Fleurs, 1, Paris.

Déchelette (Joseph), ✻, conservateur du Musée de Roanne ; Roanne (Loire).— TR.

Decourdemanche (J.-A.), expert-comptable près le Tribunal de la Seine, *trésorier*; rue Condorcet, 53, Paris. — TR.

Delacour (Alfred), administrateur-adjoint des colonies ; Clerval (Doubs) ; et Youkounkoun (Guinée française).

Delafosse (Maurice), ✻ administrateur en chef des Colonies, chargé de cours à l'École des Langues Orientales vivantes et à l'École Coloniale, *vice-président ;* rue Vaneau, 54, Paris. — TR.

Delamarre de Monchaux (Casimir, comte), ✻ ; rue du Faubourg Saint-Honoré, 52, Paris.

Delamarre de Monchaux (Marcel, comte), artiste peintre ; boulevard Pereire, 212 *ter*, Paris.

Delavaud (Louis), O. ✻, docteur en droit, ministre plénipotentiaire ; rue la Boëtie, 85, Paris.

Deniker (Joseph), ✻, docteur ès-sciences naturelles, bibliothécaire du Muséum d'histoire naturelle ; rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, Paris. — TR.

Deonna (Waldemar), docteur ès-lettres, professeur suppléant à l'Université de Genève ; Chemin des Gradelles, Chêne, Genève.

Derendinger (Robert), lieutenant d'infanterie coloniale ; Rue de Rennes, 137, Paris.

Dharvent (Isaie), boulevard d'Artois, 40, Béthune (Pas-de-Calais).

*Dourgnon (Jean) ; rue Ballu, 36, Paris.

Drouet (Henry), docteur en médecine, ancien chef de clinique médicale ; rue de Varenne, 36, Paris.

Dubail (Georges), ministre plénipotentiaire, président de la Société de géographie commerciale, rue Gaudot-de-Mauroy, 19, Paris.

Dubrujeaud (Léon), O. ✻, ancien président de la Chambre de Commerce de Paris ; rue Freycinet, 4, Paris.

Duchesne-Fournet (Pierre), explorateur ; villa Saïd, avenue du Bois de Boulogne, 10, Paris.

Dujardin (Édouard), homme de lettres ; avenue du Bois de Boulogne, 14, Paris.

Dupuis-Yakouba (Auguste), adjoint-principal des affaires indigènes ; Tombouctou (Haut-Sénégal-Niger).

Duron (Paul), commis des affaires indigènes de l'Afrique Occidentale Française ; Saint-Louis (Sénégal).

Edmond-Allain, docteur en médecine ; rue d'Auteuil, 2, Paris.

Ehrenreich (Paul), docteur en médecine et philosophie, privat-docent d'Ethnologie à l'Université de Berlin ; Heilbronnerstrasse, 4, Berlin, W. 30. — TNR.

Feilberg (Frederick), docteur en philosophie ; Askov, près de Vejen (Danemark).

Figaret (Julien), capitaine d'artillerie coloniale ; rue Massillon, 9, Nîmes (Gard).

Fillot (Narcisse), O. ✻ ; avenue Marceau, 11, Paris.

Foa (Mme Ve Edouard) ; avenue des Champs-Élysées, 51, Paris.

Forceville (Jean, comte de), ancien attaché au Ministère des Affaires étrangères, rue Caulaincourt, 50, Paris.

Fourneau (Alfred), O. ✻, gouverneur honoraire des Colonies ; avenue Félix-Faure, 29, Paris.

Frazer (James), Fellow of Trinity College, Cambridge ; Cambridge (Angleterre). — TNR.

Gaden (Henri), ✻, administrateur de 1re classe des Colonies ; rue de Lerme, 28, Bordeaux (Gironde) ; et Saint-Louis (Sénégal).

Gaillard (Claude), docteur ès-sciences naturelles, conservateur au Muséum de Lyon ; rue de Cronstadt, 17, Lyon.

Galland (Léopold), capitaine d'infanterie coloniale ; Moudjeria (Mauritanie), via Dakar.

Gardais (Eugène), publiciste ; rue Trézel, 9, Paris.

Gaudefroy-Demombynes (Maurice), professeur à l'École des Langues Orientales vivantes ; rue Joseph Bara, 9, Paris.

Génin (Alexandre) ; Palacio de Hierro, Mexico.

Génin (Auguste) ; calle San Agustin, 79, Mexico.

Gennep (Arnold van), professeur extraordinaire d'ethnographie à l'Université de Neuchâtel, *directeur des publications ;* ruelle Dupeyrou, 2, Neuchâtel (Suisse). — TR.

Gerhardt (Gaston), ❀, capitaine d'infanterie coloniale ; rue de l'Odéon, 5, Paris.

Getty (Mlle Alice) ; avenue des Champs-Élysées, 75, Paris.

Getty (Henry) ; avenue des Champs-Élysées, 75, Paris.

Giboin (Alphonse), ✻, ancien trésorier-payeur général aux armées, en retraite ; Libourne (Gironde).

Girard (Jules) ; rue Bossuet, 10, Paris.

Gonzalez de Candamo (Carlos), C. ✻, ministre du Pérou en France, rue Beaujon, 26, Paris.

Grandidier (Guillaume) ; rue Gœthe, 2, Paris.

Guimet (Emile), O. ✻, fondateur-directeur du Musée Guimet ; place d'Iéna, Paris.

Guy (Camille), O. ✻, agrégé de l'Université, gouverneur des Colonies, avenue de Villiers, 119, Paris,

Harmand (Jules), C. ✻, docteur en médecine, ambassadeur de France honoraire ; rue du Faubourg Saint-Honoré, 225, Paris. — TR.

Hedin (Sven), C. ✻, docteur en philosophie, correspondant de l'Institut de France, explorateur ; Stockholm.

Heuraux (Lucien) ; rue Clément-Marot, 5, Paris.

Houdas (Octave), ✻, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes et à l'École des Sciences politiques ; avenue de Versailles, 11, Paris.

Hubert (Henri), conservateur-adjoint du Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye, directeur adjoint d'études à l'École des Hautes-Études ; rue Nouvelle-Stanislas, 3, Paris. — TR.

Hubert (Henry), docteur ès-sciences, administrateur adjoint des Colonies ; Dakar (Sénégal) et rue Bréa, 3, Paris.

Hulot (Étienne, baron), ✻, secrétaire général de la Société de géographie ; avenue de la Bourdonnais, 41, Paris.

Humblot (Paul), administrateur adjoint des Colonies ; Kankan (Guinée française).

*Hyde (James-Hazem), O. ✻; rue Adolphe-Yvon, 18, Paris. — TR.

Insabato (Enrico), docteur en médecine ; Bassano Veneto (Italie).

Jameson (Robert), banquier ; avenue Velasquez, 6, Paris.

Janet (Armand), ✻, ingénieur des constructions navales en retraite ; rue des Volontaires, 29, Paris.

Johnston (Sir Harry), docteur ès-sciences de Cambridge, consul général en retraite, ancien commissaire spécial et commandant en chef de l'Ouganda ; Saint-John's Priory, Polling, near Arundel, Sussex (Angleterre). — TNR.

Jordan (Louis), master of Arts and bachelor of Divinity ; Downsley, Baslow Road, Eastbourne (Angleterre). — TNR.

Junod (Henri) ; Saint-Blaise, canton de Neuchâtel (Suisse).

Keresztszeghy (Zoltàn de), homme de lettres ; Atlas ut 22, Budapest I.

Kergorlay (Jean, comte de) ; rue Mesnil, 6, Paris. — TR.

Labarre (Narcisse), ancien fondé de pouvoirs d'agent de change ; Gizy, par Notre-Dame de Liesse (Aisne).

La Bassetière (Arnault, vicomte de) ; château de Saumery, Huisseau-sur-Cosson (Loir-et-Cher).

La Bassetière (Henry, comte de) ; avenue Montaigne, 22, Paris.

Labbé (Paul) ✻, secrétaire général de la Société de géographie commerciale, explorateur ; rue Montaigne, 14 *bis*, Paris.

Labouret (Henri) ✻, lieutenant d'infanterie coloniale ; Diabougou (Haut-Sénégal-Niger).

La Bretesche (Charles de), ✻, administrateur en chef des Colonies ; rue Vaneau, 59, Paris.

Ladreit de Lacharrière (Jacques), secrétaire général adjoint du Comité du Maroc ; rue Puvis de Chavannes, 10, Paris.

Lebon (Georges), G. O. ✻, général de division, ancien membre du Conseil supérieur de la guerre ; avenue Duquesne, 40, Paris.

Léonard de Juvigny (Wilfrid) ; rue Royale, Bagneux (Calvados).

Le Brecq (René) ; Praslins, par Nogent-sur-Vernisson (Loiret).

Legrand (Charles) C. ✻, ancien président de la Chambre de Commerce de Paris, ancien président de la Société de géographie commerciale; rue Joseph Bara, 4, Paris.

Leite de Magalhaes (Antonio), lieutenant d'infanterie portugaise ; Timor-Dilly (Indonésie).

Leprince (Jules) ✻, administrateur de 1re classe des Colonies ; rue de Rennes, 144, Paris.

Leroux (Ernest) ✻, éditeur; rue Bonaparte, 28, Paris. — TR.

Leroux (Joseph), ingénieur en chef des Ponts et Chaussées; rue Origet, 30, Tours.

Loreau (Alfred) ✻, ingénieur des Arts et Manufactures ; boulevard Saint-Germain, 243, Paris.

Loup (Georges du), capitaine au long cours; avenue Niel, 9, Paris. — TR.

Macquaire (Raphaël) ; rue du Pont des Loges, 7, Paris.

Maday (André de), professeur à l'Université de Neuchâtel; rue des Beaux-Arts, 16, Neuchâtel (Suisse).

Maitre (Henri), commis de 2e classe des services civils d'Indochine ; rue du Consulat, 12, Limoges.

Malibran y Santibanèz (Louis), ancien officier d'infanterie de marine ; rue Gay-Lussac, 28, Paris.

Marc (Lucien), docteur ès-lettres, capitaine d'infanterie coloniale ; avenue de la Tour Maubourg, 27, Paris.

Marestaing (Pierre); boulevard Flandrin, 17, Paris.

Marett (Robert), professeur d'anthropologie à l'Université d'Oxford ; Westbury Lodge, Norham Road, Oxford (Angleterre).

Mareuse (Edgar), membre de la Société du Vieux-Paris et du Comité des inscriptions parisiennes; boulevard Haussmann, 81, Paris.

*Marin (Louis), député de Meurthe-et-Moselle, administrateur du Collège des sciences sociales; boulevard Saint-Michel, 137, Paris.

Marle (Raimond van), docteur ès-lettres ; rue Aumont-Thiéville, 4, Paris.

Masson de Longpré (Mme Marie) ; rue Vezelay, 3, Paris, et château d'Azay-sur-Indre, par Chambourg (Indre-et-Loire).

Matruchot (Louis), docteur ès-sciences, professeur à l'École normale supérieure; boulevard Carnot, 11, Bourg-la-Reine (Seine). — TR.

Mauclaire (Placide), docteur en médecine, agrégé à la Faculté de médecine de Paris ; boulevard Malesherbes, 40, Paris.

Mecquenem (Roland de), ingénieur civil des mines, directeur de la Mission des fouilles de Susiane (Perse), rue du Pré-aux-Clercs, 16, Paris. — TR.

Meniaud (Jacques), ✻, adjoint à l'intendance des troupes coloniales hors cadres; rue Pierre-Charron, 54, Paris.

Modat (Jean), capitaine d'infanterie coloniale ; rue de l'Harteloire, 10, Brest.

Monaco (Albert Ier, prince de), *membre d'honneur* ; Monaco et avenue du Trocadéro, 10, Paris.

Monassa (Elias), membre de la Chambre de Commerce Ottomane de Paris; boulevard Haussmann, 188, Paris.

Morgan (Mme Henri de) ; rue de Croissy, 22, Chatou (Seine-et-Oise).

Morgan (Jacques de), C. ✻, ingénieur civil des mines, ancien délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique, *président*, quai de Béthune, 36, Paris. — TR.

Montandon (Raoul), architecte; square de Contamines, 9, Genève (Suisse).

Münsterberg (Oscar), docteur en philosophie ; Marienstrasse, 21, Berlin N. W. 6.

Nebout (Albert), ✻, administrateur en chef des colonies; Saint-Louis (Sénégal).

Nepper (Henry), docteur en médecine, chef des travaux de physiologie pathologique au Collège de France; rue de la Bienfaisance, 42, Paris.

Nicolas (Alphonse), ✻, consul de France à Tauris; rue de la Tour, 119, Paris.

Noblemaire (Georges), administrateur de la Compagnie P.-L.-M.; rue la Boëtie, 58, Paris.

Nourry (Émile), libraire-éditeur; rue Duguay-Trouin, 17, Paris. — TR.

Obermaier (Hugo), docteur ès-sciences, professeur à l'Institut de paléontologie humaine; rue Saint-Jacques, 195, Paris. — TR.

Ollone (Henry, vicomte d'), O. ✻, commandant d'infanterie; rue Hamelin, 46, Paris. — TR.

Osorio de Castro (Alberto), conseiller à la Cour d'appel de Loanda (Afrique occidentale portugaise).

Ossenbruggen (Frédérik van), docteur en droit, professeur de droit et d'économie politique à l'École d'application des fonctionnaires indigènes à Magelang, (Java), et Boreelstraat, 9, La Haye (Hollande).

Ouzilleau (François), docteur en médecine, médecin-major de 2e classe des troupes coloniales; Poulaines (Indre), et Bangassou, par Brazzaville, A. E. F.

Pageot (Gaston), chef de bataillon breveté au 26e régiment d'infanterie; rue Boccador, 9, Paris.

Pallary (Paul), instituteur; Eckmuhl-Oran (Algérie).

Paniagua (André de), O. ✻; rue Christiani, 11, Paris.

Pelliot (Paul), O. ✻, professeur au Collège de France; boulevard Edgar Quinet, 52, Paris.

Périgny (Maurice, comte de), explorateur; avenue du Bois de Boulogne, 3, Paris.

Périquet (Louis), ✻, administrateur de 1re classe des colonies; rue Guillaume Tell, 31, Paris.

Petit (Maxime), ✻, conseiller-maître à la Cour des Comptes; rue d'Assas, 70, Paris.

Pilsudski (Bronislas), explorateur; 16, rue Fabre, Neuchâtel (Suisse).

Pinteville de Cernon (Pierre de), lieutenant d'infanterie coloniale; Service des renseignements, à Casablanca (Maroc).

Pöch (Rodolphe), professeur d'anthropologie à l'Université; Reisnastrasse 34/3, Vienne (Autriche).

Poilloüe de Saint-Périer (René, comte de), docteur en médecine; rue du Bac, 24, Paris.

Polivka (George), professeur à l'Université tchèque à Prague, directeur de la *Revue ethnographique tchèco-slave Národopisný Vestník*, Kr. Vinohrady Halk, 49. Prague. — TNR.

Pra (Albert); rue de Courcelles, 45, Paris.

Pumpelly (Raphaël), ancien chef de division de la « U. S. Geological Survey »; Newport (R. I.).

Quilliard (Charles), ingénieur civil des mines; rue Théodore de Banville, 17, Paris.

Rabutaux (Jean), docteur en droit, avocat à la Cour d'appel de Paris; boulevard Haussmann, 138, Paris.

Racinet (Camille), ancien magistrat; rue de Sèvres, 109, Paris. — TR.

Ramet (André); rue Edouard Fournier, 10, Paris.

Raugé (Thierry), docteur en médecine; Challes-les-Eaux (Savoie).

*Raveneau (Louis), ✻, professeur agrégé de l'Université, secrétaire de la rédaction des *Annales de géographie*, rue d'Assas, 76, Paris.

Regelsperger (Gustave), docteur en droit, *secrétaire général*; rue la Boëtie, 85, Paris. — TR.

Reinach (Adolphe), membre de l'école d'Athènes; rue de Berlin, 31, Paris. — TR.

Reinach (Salomon), O. ✻, membre de l'Institut; rue de Traktir, 4, Paris.

Renard (Henri), professeur; rue de l'Abbaye, 14, Paris.

Reverseaux (Frédéric, marquis de), C. ✻, ambassadeur de France; avenue du Trocadéro, 14 *bis*, Paris.

Reynold (Gonzague, comte de), docteur en Sorbonne, privat-docent à l'Université de Genève; quai des Eaux-Vives, 44, Genève, et château de Cressier-sur-Morat (canton de Fribourg, Suisse).

Ricard (Prosper), inspecteur de l'enseignement artistique et industriel dans les écoles indigènes d'Algérie; avenue Pasteur, 12, Alger.

Richard (André), imprimeur-éditeur; avenue Niel, 83, Paris.

Rivers (William), professeur à l'Université de Cambridge; Saint John's College Cambridge (Angleterre). — TNR.

Rocton (Henry), fondé de pouvoir d'agent de change; rue Poulet, 11, Paris.

Roosevelt (Théodore), ancien président des États-Unis d'Amérique, *membre d'honneur*.

Roume (Ernest), G. O. ✻, gouverneur général honoraire des colonies; avenue Montaigne, 1, Paris,

Ruelle (Emile), ✻, administrateur honoraire de la bibliothèque Sainte-Geneviève; rue Soufflot, 5, Paris.

Saint-Martin (Anatole, comte de); rue Victor-Hugo, 26, Amiens.

Ségonzac (René, marquis de), ancien officier de cavalerie, explorateur; rue Dumont-d'Urville, 17, Paris.

Senart (Emile), ✻, membre de l'Institut; rue François Ier, 18, Paris.

Silvestre (Jules), O. ✻, chef de bataillon d'infanterie de marine en retraite, professeur à l'École des sciences politiques; rue de la République, 2, Rochefort-sur-Mer (Charente-Inférieure).

Soinoury (Henry), O. ✻, licencié ès-lettres, ancien préfet; avenue Bugeaud, 34, Paris.

Spearing (H. G.), de l'Université d'Oxford; Holbein House, Stoone square, Londres.

Speth (Georges), directeur de l'École Jouffroy; rue d'Offémont, 12, Paris.

Tarry (Harold), ✻, inspecteur des finances en retraite; rue Ortolan, 6, Paris.

Terrasson de Fougères (Henri), administrateur-adjoint des colonies; rue Vallier, 1, Levallois-Perret (Seine) et Grand-Lahou (Côte d'Ivoire).

Terrier (Auguste), ✻, secrétaire général du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc; avenue de Tourville, 17, Paris.

Tilho (Jean), O. ✻, chef de bataillon d'infanterie coloniale; Fort-Lamy, Territoire militaire du Tchad.

Toscanne (Paul), attaché à la délégation en Perse du ministère de l'Instruction publique; rue des Bernardins, 17, Paris.

Vasseur (Gaston), professeur de géologie à la Faculté des Sciences de Marseille; boulevard d'Athènes, 29, Marseille.

Verdier (Rodolphe); boulevard de Picpus, 76, Paris.

Vernet (Marcel); rue d'Offémont, 10, Paris. — TR.

Viellard (René); rue de Miromesnil, 90, Paris.

Villette (Eugène); rue Vivienne, 48, Paris.

Virey (Philippe), égyptologue; Monceau-Lamartine, par Prissé (Saône-et-Loire).

Waxweiler (Emile), professeur à l'Université de Bruxelles, directeur de l'Institut de sociologie Solvay; Parc Léopold, Bruxelles.

Werner (Mlle Alice), teacher of african languages, King's College, University of London; Waterlow Court, 13, Golden's Green, N. W. Londres. — TNR.

Wright (Arthur), professeur à l'Université de Londres, éditeur de *Folk-Lore*; Colyton Road, 8, Honor Oak, Londres, S. E.

Yver (Mme Jeanne); Briare (Loiret).

Yver-Bapterosses (André), ingénieur manufacturier; Briare (Loiret).

Bibliothèque de l'École des Langues Orientales vivantes, rue de Lille, 2, Paris.

Bibliothèque municipale de Tlemcen (Algérie).

Gouvernement général de l'Afrique équatoriale française; Brazzaville.

Gouvernement de la Cochinchine; Saïgon.

Musée ethnographique de la Faculté de Médecine de Bordeaux, représenté par M. Lemaire, conservateur.

Le Petit Parisien, rue d'Enghien, 18, Paris.

Société de Géographie de Neuchâtel (Suisse).

Verein für sæchsische Volkskunde, Leipzig et Dresde.

N. B. — Messieurs les membres dont l'adresse ou les qualifications auraient été inexactement indiquées sont priés de vouloir bien envoyer les rectifications nécessaires au secrétaire général, 85, rue La Boëtie, Paris (8e).

NOTICE SUR LES MŒURS ET COUTUMES DES MOÏ

DE LA RÉGION DE DALAT

Plateau du Lang-Biang, Province de Phanrang, (Annam)

Par M. Jules Canivey, délégué à Dalat.

AVANT-PROPOS

Un séjour de douze ans dans la région Moï de Dalat, joint à la connaissance du dialecte en usage dans cette contrée, m'a donné l'idée de rassembler en un court article les *mœurs et coutumes* des Moï, dans l'espoir d'être utile ainsi aux fonctionnaires appelés dans la suite à servir à Dalat et à Djiring.

Dans cette étude, je ne m'occuperai exclusivement que des mœurs et coutumes de la vie journalière, ne jugeant pas à propos de m'étendre sur un sujet déjà traité par M. Maître, des Services Civils, dans son livre intitulé : *Les régions Moï du sud Indo-Chinois*. Plateaux du Darlac. Plon, Nourrit et Cie, éditeurs, 1909, pages 53 à 68 — ce qu'il en dit s'appliquant également aux Moïs de la région de Dalat. Toutefois, l'esprit des populations est ici meilleur qu'au Darlac, partant, la situation moins sombre ; cette différence en faveur des *Churu* (Tiourous) *Lat* et *Cohô* devant être attribuée, je crois, à leur contact antérieur avec les civilisations cham et annamite.

La population moï qui relève administrativement de la délégation de Dalat se compose : 1° de la tribu des *Churu* ou *Tiourou* à laquelle est apparentée la tribu des *R'glay* ou *R'claï*, voisine, englobant à elles deux les cantons de *Linh-Gia*, *Tutra* et *Tranang*. Ces deux tribus parlent un dialecte dérivé du cham.

2° de la tribu des *Lat* comprenant seulement six villages ; de la tribu des *Kohô*, et quelques villages nomades de la tribu des *Kil* originaires du nord et du nord-est du plateau du Lang-Biang ; ces trois tribus parlent le *Tiao-Mà*, dialecte usité depuis le sud de la province du Darlac jusqu'aux confins de la Cochinchine.

A notre arrivée dans la région, en 1898, nous avons trouvé le pays organisé comme il l'est actuellement en cantons, lesquels depuis n'ont subi que peu de changements. Les chefs, sous-chefs de canton et Ly-truong avaient été nommés par la cour de Hué. Ces fonctionnaires versaient un impôt en nature au Quan Phù de Phanrang et au Huyên Cham de Phanri. Ce n'est qu'en 1901 qu'un Huyên Moï fut constitué avec les six cantons dépendant de Dalat : *Linh-Gia*, *Tutra* et *Tranang* (tribus Cham) ; *Lang-Biang*, *Dino-Van* et *Dangia* (tribus Lat, Coho, Kil).

Depuis 1904, l'impôt personnel (1 piastre 50 par homme valide de 18 à 60 ans) est perçu à la délégation de Dalat.

Cérémonies du mariage.

Quand une jeune fille ou une veuve a remarqué un homme dont elle désirerait faire son mari, elle prie ses parents d'aller avec un entremetteur (Lam-Gong) trouver les parents de l'homme choisi. L'objet de la visite leur est exposé, en même temps que sont offerts un bracelet en cuivre et un collier de perles, emblêmes des biens futurs. Si ces présents sont acceptés, la date pour la cérémonie du mariage est fixée d'un commun accord.

A cette date, la jeune fille portant une hottée de bois à brûler est conduite par ses parents et son entremetteur chez son fiancé. La mère de ce dernier va au devant d'elle, et, la conduisant par la main, la fait entrer dans la maison où elle dépose sa hotte de bois. Au préalable, les vins et denrées nécessaires aux sacrifices ont été rassemblés par les parents du futur époux, ce, au prorata de leur degré de richesse.

Fig. 1. — Moï du plateau de Lang-Biang.

Les sacrifices d'usage sont célébrés par les fiancés et leurs parents respectifs au logis de l'homme. Ils consistent à invoquer les esprits (Yang) et, après leur avoir offert une partie des victuailles destinées aux convives, de leur demander dans une suite d'incantations naïves, de bien vouloir être favorables au jeune ménage en lui accordant de bonnes récoltes, une bonne santé, de nombreux enfants, enfin toute une vie heureuse.

Après ces sacrifices, l'entremetteur du mari offre une poignée de riz cuit à celui-ci, une poignée à la mariée, et recommence six fois l'opération.

L'entremetteur offre ensuite au mari une tasse de vin de riz que ce dernier ne doit vider qu'à moitié, la femme devant achever de la boire.

Toute la nuit se passe en libations, avec accompagnement de cris et chants, que rythme la musique discordante des gongs et des tam-tam. Le lendemain soir, le mari emmène sa femme dans la chambre nuptiale, où ils passeront la nuit, sans consommer l'acte du mariage. Pendant ce temps, les gens de la noce continuent leurs beuveries au milieu du bruit assourdissant des cuivres. La fête dure ainsi quatre ou cinq jours, selon la fortune de la famille du mari. Quand il ne reste

plus rien à manger ni à boire, les parents des jeunes époux se concertent sur le délai nécessaire à accorder aux parents de la mariée, afin de leur permettre de préparer la réception du ménage, lequel doit venir habiter à titre définitif chez les parents de la femme : ce délai est généralement de cinq à dix jours.

Ceci étant arrêté, la mère de la mariée accompagnée de l'entremetteur de celle-ci et de ses parents, rentre chez elle afin de donner tous ses soins à la réception des époux, laquelle a lieu à la date fixée.

La veille de la cérémonie, les parents du mari font de nouveaux sacrifices afin de rendre les esprits favorables au jeune ménage. Ils fixent à ce moment-là la dot consentie à leur fils. D'après la coutume, les parents du marié lui offrent des gongs, jarres et autres objets de valeur, qu'il doit, par déférence, refuser. Il ne doit accepter à titre temporaire que les buffles qu'il remboursera lorsque sa situation de fortune le lui permettra.

Si ce remboursement n'a pu être effectué au cours de l'existence du mari, la famille de ce dernier — mère, sœurs — est autorisée, après sa mort, à le réclamer.

Les parents de l'époux lui remettent encore un cai ao, un cai quan, une ceinture, un turban, un sabre, un chapeau (ce dernier pouvant être remplacé par un parapluie ou par tout autre objet, — jarre — cochon, de la valeur d'une à deux piastres) deux tasses, un bol, une paire de baguettes à manger le riz et un plateau en cuivre. Tous ces objets deviennent la propriété du nouveau marié, les buffles étant seuls considérés comme un prêt.

Au jour fixé, les mariés, accompagnés de l'entremetteur du mari, de ses parents et amis, parfois fort nombreux, se rendent chez les parents de l'épouse. Ceux ci vont au devant du cortège jusqu'à un kilomètre environ de leur maison, en ayant soin d'apporter force jarres de vin de riz. On fête la rencontre par de copieuses libations entremêlées de chants et de cris. Toute la noce se dirige chez les parents de la femme, la mère tenant sa fille par la main, et le père de celle-ci tenant son gendre de la même manière.

Les sacrifices célébrés lors de l'arrivée de la fiancée chez son promis se renouvellent ici avec la seule différence que c'est l'entremetteur de la mariée qui offre le riz et le vin de riz en commençant par le mari.

Pendant la durée de son séjour chez les parents de son époux, la jeune mariée ne doit se livrer à aucun travail manuel ; elle se borne à surveiller et à donner des ordres au nombreux personnel engagé pour la circonstance.

L'entremetteur du mari doit veiller à ce que les invités aient à boire et à manger à discrétion.

La consommation de l'œuvre de chair ne doit avoir lieu que la deuxième nuit qui suit le retour définitif de l'épousée chez ses parents. Durant les huit jours consécutifs à ce retour ,dans le logis familial où elle continuera d'habiter avec son mari, la femme ne doit se livrer à aucun travail. Ce laps de temps écoulé, elle se consacre désormais aux travaux habituels de ménage.

*
* *

Lorsqu'un mari désire contracter un second mariage, il doit en demander l'autorisation à sa première femme, et ne peut en épouser une autre sans cette autorisation, qui n'est en général accordée que lorsque la situation de fortune de la première femme le permet.

Le consentement de celle-ci étant accordé, le mari envoie un entremetteur demander la femme dont il veut faire sa deuxième épouse. Cet entremetteur a

pour mission d'exposer la situation du mari : il doit faire son possible pour mener à bien les négociations dont il est chargé. Si la femme accepte d'être la concubine, le mari se rend chez elle et sacrifie une jarre de vin de riz et un poulet. La nuit même qui suit les accordailles, l'homme marié et sa concubine peuvent avoir des rapports ensemble. L'homme revient ensuite chez sa première femme au bout de deux jours à un mois, ceci selon l'inclination ressentie pour elle, puis retourne chez sa concubine, faisant ainsi la navette entre les deux épouses. Quelques mois après, la deuxième femme, accompagnée de ses parents, se rend chez la première pour faire acte de soumission et lui offrir ses services en cas de maladie : il n'est pas fait de sacrifice.

Le lendemain, la seconde épouse revient chez elle en compagnie de la première femme qui lui rend sa visite.

Ceci donne lieu à la mise en scène suivante :

Plusieurs nattes sont mises bout à bout, depuis la pièce de réception jusqu'à l'extérieur de la maison. En outre, deux marmites remplies d'eau pure sont placées, l'une à l'intérieur de la maison contre la porte d'entrée, l'autre à l'extérieur : la première est destinée aux ablutions de la première femme, la seconde à celles des personnes de sa suite. Auprès de chaque marmite sont déposés un bol en cuivre et une cuiller en bois faite avec une noix de coco ou une courge.

Lorsque le cortège arrive chez la concubine, cette dernière devance la première femme et entre dans la salle de réception, pendant que l'autre reste au dehors. La concubine sort ensuite et se prosterne devant l'épouse première, en lui faisant *neuf lays*. Prenant celle-ci par la main, elle la fait entrer dans la chambre. La première femme donne alors trois légères calottes sur la tête de la concubine, en signe de bienvenue et de vœux favorables. Lorsque les deux femmes arrivent près de la marmite placée à l'intérieur, la seconde épouse lave le visage, les mains et les pieds de la première, qui s'avance ensuite dans l'appartement.

Aussitôt après, la concubine lave les pieds des personnes de la suite, ce qui consiste à asperger légèrement les pieds avec l'eau de la marmite placée à cet effet à l'extérieur. Ceci fait, l'escorte entière entre dans la maison, où sont sacrifiés, vers la tombée de la nuit, un cochon de la grosseur de cinq mains et un poulet : la jarre de vin de riz habituelle fait évidemment partie du sacrifice.

Ces sacrifices terminés, la première femme offre un collier de perles à la concubine, laquelle à son tour lui donne un collier de perles semblable, un bracelet de cuivre, deux bols de cuivre, une grande marmite en cuivre, et deux couvertures de fabrication châm, en soie ou mi-soie.

Le *Lâm gong* du mari reçoit un ou deux cai ao de cinq à six piastres l'un, cai ao généralement empruntés par le mari à ses parents.

Quand tous ces présents sont échangés, on commence les libations qui durent plusieurs jours. Le mari et ses deux femmes couchent dans la même chambre, sur la même natte.

La noce terminée, après épuisement des jarres de vin de riz et des victuailles, le mari et ses deux femmes se rendent chez la première, en même temps que les parents de celle-ci. Les invités, parents et amis rentrent chez eux, de même que l'intermédiaire.

A la tombée de la nuit, on sacrifie à nouveau un poulet, offert aux divinités avec la jarre de vin de riz (*eurnôm*) d'usage.

La concubine peut rester plusieurs mois ou même définitivement chez la première femme, avec laquelle elle partage la chambre et la natte communes.

Lorsque les deux femmes ne vivent pas sous le même toit, le mari doit alternativement habiter trois mois chez sa concubine, un mois chez sa première femme,

et ainsi de suite. S'il reste plus d'un mois sur quatre chez la première femme, celle-ci doit une indemnité à la concubine.

Un an après le mariage, si la deuxième épouse n'est pas dans une situation de fortune satisfaisante, la première femme est tenue de lui constituer une sorte de dot. La réciproque ne peut avoir lieu ; l'autorisation de contracter un second mariage ne pouvant être accordée au mari par sa femme que si cette dernière est suffisamment riche pour lui permettre, le cas échéant, de doter la concubine.

Si un revers de fortune vient s'abattre sur la première femme, celle-ci peut accepter de la deuxième des prêts, mais il lui est interdit d'en accepter des dons.

Lorsque l'homme veut prendre une troisième femme, il demande l'autorisation à la concubine, et procède comme pour la seconde : il n'a pas à consulter la première.

Les exemples des Moï ayant trois femmes sont rares dans la région de Dalat ; ils le seraient moins, paraît-il, dans celle de Djîring, où l'on cite le cas, — extraordinaire il est vrai — de l'ex Phu Giéou qui avait dix femmes.

*
* *

Les mariages non autorisés sont les suivants : un oncle avec sa nièce, une tante avec son neveu, une sœur de la femme plus âgée que celle-ci, entre cousins, du côté des femmes, jusqu'à la huitième génération. Ainsi des cousins, issus de germains, petit-fils du frère et petite-fille de la sœur peuvent se marier entre eux, tandis que les arrière-petits-enfants de deux sœurs ne le peuvent qu'à la huitième génération, et à la condition d'être descendants directs des deux sœurs, par les femmes.

Un homme peut prendre pour concubine la sœur de sa femme, pourvu qu'elle soit moins âgée que cette dernière; un veuf peut, dans les mêmes conditions, épouser la sœur cadette de sa femme. Il lui est défendu de l'épouser ou de la prendre comme concubine si elle est l'aînée.

Les mariages ne peuvent avoir lieu entre les maîtres et les engagés pour dettes si ceux-ci sont depuis plus d'un mois au service de ceux-là.

Dans ces sortes de mariages, l'engagé est généralement pressenti avant de conclure l'engagement. Dès accord intervenu entre les parties, le mariage a lieu aussitôt, sans autre cérémonie que le sacrifice d'un poulet et l'offrande d'une jarre de vin de riz.

Un mois après l'engagement d'un domestique, celui-ci est considéré comme faisant partie de la famille. Précisément à cause de cela, le maître ou la maîtresse ne peuvent plus se marier avec leur engagé sans encourir une très forte amende, fixée par le village, à trois bufflesses et trois bufflons alloués au chef de canton, un bufflon au sous-chef de canton, un bufflon au ly-truong, et une chèvre pour le chef de village. Cette amende peut atteindre, si le conjoint est riche, une jarre de la valeur de six bufflesses et six bufflons pour le chef de canton. Dans ce cas, le sous-chef reçoit une indemnité fixée aux trois-cinquièmes de celle versée au chef, le ly-truong une indemnité égale à la moitié de celle du chef; le chef de village reçoit une bufflesse.

Dans les familles pauvres, il arrive fréquemment qu'un jeune homme va rester chez une fillette de cinq à six ans, dont les parents désirent l'union future avec lui. Lorsque la fille atteint l'âge de puberté, elle devient alors la femme du garçon, sans qu'il soit célébré de cérémonie de mariage, sauf le sacrifice rituel d'usage d'un poulet et une jarre de vin de riz.

Quand le jeune homme va habiter chez les parents de la fillette destinée à deve-

nir plus tard sa femme, la jeune fiancée est conduite, dix à quinze jours après, chez les parents du garçon, où l'on renouvelle le sacrifice ci-dessus. Les intermédiaires ne reçoivent qu'un collier de perles et un bracelet de cuivre de peu de valeur, 0 p. 15.

Au cas de rupture de l'une des parties, survenue avant le mariage, la partie responsable de la rupture doit remettre à l'autre une bufflesse et une couverture kil de la valeur de deux piastres.

Dans les familles riches, il arrive parfois que des vieillards épousent des fillettes de moins de dix ans; la cérémonie est la même que celle des mariages normaux de même rang.

Les femmes âgées peuvent prendre des maris plus jeunes qu'elles, mais pas au-dessus de quinze à seize ans.

Un an après la mort de son mari, la veuve doit faire un sacrifice appelé *Pe thié Boheut*, sur la tombe du défunt (un ou plusieurs buffles, et jarres de vin de riz suivant le degré de fortune de la veuve). Elle peut se remarier ensuite. Au cas où elle se remarierait sans avoir accompli la cérémonie ci-dessus, elle doit payer une

Fig. 2. — Groupe de Moï de Dalat et Djiring.

indemnité de un buffle et un bufflon à la famille de son mari décédé. La même indemnité est due, s'il est avéré qu'elle a eu des rapports avec un homme avant la date de sa nouvelle union.

Les prescriptions sont les mêmes lorsqu'il s'agit d'un veuf, sauf qu'il n'existe pas de délai de veuvage. Les sacrifices étant accomplis, le veuf peut contracter un autre mariage.

Divorce.

Au cas d'abandon de l'un des conjoints par l'autre, les parents de celui qui abandonne, payent aux parents de l'abandonné une amende consistant en un gong de la valeur de six bufflesses et six bufflons. Un autre buffle est offert en sacrifice aux esprits du foyer, avec deux jarres de vin de riz ; le buffle et le vin de riz sont consommés entre les parents des conjoints séparés.

Lorsqu'un des époux reproche à l'autre soit *impuissance*, *paresse* ou *incompatibilité d'humeur*, le divorce est prononcé, s'il y a lieu, sans indemnité, par un Conseil des deux familles et les notables du village assemblés.

En cas d'inconduite ou de paresse de la part de la femme, le mari demande le divorce qui est accordé dans les mêmes conditions que ci-dessus. Néanmoins, le divorce ne peut avoir lieu que si le mari, ayant déjà, à plusieurs reprises, corrigé sa femme, celle-ci continue à se mal conduire ou persiste à ne vouloir pas travailler malgré les exhortations réitérées de son époux et des membres de sa famille.

Le divorce étant sanctionné par les notables du village, les anciens conjoints ne peuvent sous aucun prétexte reprendre la vie commune. On cite le cas d'une femme du village de Diom, nommée E-Cham, âgée d'environ vingt-cinq ans, mariée sept fois après divorce. Malgré les promesses fermes, à chaque mariage, d'être désormais vertueuse, E-Cham s'empressait chaque fois de prendre aussitôt un nouvel amant, en dépit des sévères corrections que lui infligeaient ses parents, mis, par son inconduite, dans l'obligation de payer l'amende aux divers maris trompés. Ces cas de Messalines moï seraient toutefois assez rares.

Il n'y aurait, paraît-il, aucun exemple que deux engagés mariés dans la demeure de leur maître aient divorcé, pas plus d'ailleurs qu'un ou une engagés, mariés soit avec la maîtresse ou le maître, ou avec un de leurs enfants.

Dans le cas d'abandon de la femme par un homme marié avec son engagée, celle-ci reste libre : son mari, ainsi que les parents de ce dernier, n'ont plus aucun droit sur elle ; il en est de même pour la femme mariée avec son engagé : celui-ci recouvre sa complète liberté.

S'il y a abandon de la part de la concubine, les parents de cette dernière doivent indemniser la première femme, en lui versant deux ou trois bufflons, un cai ao, un cai quan, un turban, une ceinture : un cochon et une jarre de vin de riz sont sacrifiés.

La première femme est tenue de verser l'indemnité à la concubine lorsque cette dernière est abandonnée par le mari.

Lorsque la troisième femme quitte son époux, c'est la seconde qui reçoit l'indemnité. Celle-ci doit au contraire assumer ce versement, si l'abandon est le fait du mari : et ainsi de suite jusqu'à la dernière épouse.

Si la séparation a lieu à la suite d'un Conseil de famille présidé par les notables, les liens qui unissaient le mari et la concubine sont rompus sans indemnité : tout comme dans le divorce entre un homme et sa première femme.

Le mari peut également être répudié par sa femme à la suite d'inconduite, d'impuissance, etc.

Naissance.

Aux premières douleurs ressenties par la femme sur le point d'être mère, la sage-femme (*Mô Boai*) est appelée, et ne quitte généralement la maison que trois jours après la naissance de l'enfant, après avoir donné ses soins à la mère et au nourrisson.

Si l'accouchement a été normal, le père et la sage-femme offrent, au bout de trois jours, un sacrifice (un poulet et une jarre de vin de riz). La *Mô Boai* reçoit un collier de perles, un bracelet en cuivre et une couverture ou un cai ao, le tout d'une valeur de 2 piastres 20 cents environ.

Si l'accouchement est laborieux, et que la *Mô Boai* se reconnaisse inapte à mener à bien l'opération, une seconde sage-femme est appelée. Si celle-ci ne réussit pas

davantage, on a recours alors aux lumières d'une experte sage-femme désignée sous le nom de *Mô Boai Giàc*. Ces sortes de matrones habiles sont rares : on en compte à peine une par cinq à six villages.

La Mô Boai Giac sait conjurer les sorts jetés par les sorciers, *Tià*, ou par les esprits, *yang*. Elle a droit, pour chaque accouchement, à une bufflesse ou à un bufflon.

Les deux premières Mô Boai reçoivent chacune un cai ao (ou une couverture), un bracelet et un collier de perles.

Il existe des hommes accoucheurs appelés *Xè Boai* et qui sont, paraît-il, très habiles ; ils sont généralement pauvres, ne pouvant accepter aucune rétribution pour l'exercice d'un métier réservé aux femmes.

Les personnes *expertes* dans l'art d'accoucher auraient, d'après une croyance fort répandue parmi les Moï, reçu du Ciel le secret de leur don et opèrent de la façon suivante : elles prennent un bol en cuivre rempli d'eau dans lequel elles crachent légèrement du bout des lèvres en invoquant les esprits, puis versent une partie du contenu de ce bol sur la tête de l'accouchée et lui font boire le reste : la délivrance doit s'opérer aussitôt.

Voici, résumée, la façon habituelle d'accoucher : la parturiente est à genoux, les cuisses écartées. La Mô Boai exerce de chaque côté du ventre des pressions de haut en bas, afin de hâter l'accouchement Dans les cas difficiles elle se sert des mains pour dégager les épaules de l'enfant, lorsque ce dernier se présente les pieds en avant, les sages-femmes moï ne savent pas retourner l'enfant lorsqu'il est mal placé. Chaque fois que la Mô Boai a eu recours à l'office des mains pour faire un accouchement, elle a droit à une bufflesse et à une couverture.

Les médicaments étant inconnus des Moï, les sages-femmes n'en connaissent pas l'emploi.

Lorsque la mère succombe pendant l'accouchement, l'incompétence de la *Mô Boai* est mise sur le compte des sorts jetés par les Tia (sorciers) sur la mère et l'enfant; aussi, dans les cas anormaux, les familles sacrifient-elles cochons, chèvres, buffles, accompagnés de nombreuses jarres de vin de riz pour apaiser les Yang et conjurer les maléfices des sorciers.

En général les accouchements ont lieu d'une façon naturelle : les cas laborieux sont rares.

Héritage.

L'héritage se transmet par les femmes. Dans une famille de trois filles, l'aînée reçoit les trois dixièmes, la seconde, les deux, et la troisième les cinq dixièmes.

Cette différence dans le partage provient de ce que toutes les charges familiales résultant de la mort des parents, telles que sacrifices rituels, entretien des tombeaux, etc., incombent à la plus jeune héritière. Les autres charges (corvées, impôts, etc.) sont réparties entre toutes les héritières, proportionnellement à leurs parts d'héritage. Si les trois filles, cohabitant dans la maison maternelle, n'ont qu'un même foyer, la succession et les charges sont également partagées entre elles.

La plus jeune des filles est tenue de rester avec les parents pour les soigner. Toutefois, lorsque l'une des aînées vit avec les parents, la plus jeune peut être autorisée à faire ménage à part. Dans ce cas, c'est à la plus jeune de celles qui restent, à donner les soins aux parents et à assumer les charges de famille après leur mort : par compensation, cette fille prend la place de l'héritière la moins âgée, et a droit

aux cinq dixièmes de la succession. Lorque cette deuxième fille meurt avant ses père et mère, la plus jeune, malgré l'autorisation antérieure de vivre seule, doit revenir chez ses parents, lesquels, en aucun cas, ne peuvent être abandonnés par leurs filles faisant ménage à part.

Dans le cas de deux filles vivant séparées, l'aînée reçoit les quatre dixièmes et la seconde les six dixièmes.

Lorsqu'un homme marié se rend coupable de meurtre, vol, incendie ou autre, la famille entière est responsable. La fortune ainsi que les enfants de ses belles-sœurs peuvent être engagés pour payer l'indemnité due (*xâ mang*). Lorsque la fortune de la femme est suffisante il n'est rien réclamé aux sœurs de celle-ci.

La femme et les filles héritent du mari et du père. Si ce dernier, au cours de son existence, a réussi à faire fortune, soit en qualité de fonctionnaire, soit dans le commerce ou l'agriculture, c'est-à-dire a contribué personnellement à augmenter de façon notoire le patrimoine de sa femme, à sa mort quelques buffles sont remis

Fig. 3. — Lat du plateau de Lang-Biang.

à sa mère et à ses sœurs ; ses proches parents, oncles, tantes, cousines, reçoivent également un présent de la valeur de deux à trois piastres : les jarres et tous les autres objets de valeur restent la propriété de la veuve, ou, à défaut, de ses filles.

Les fonctions de chef de canton, sous-chef et de ly truong sont héréditaires : toutefois, pour l'élection, les chefs de villages sont consultés. La fonction se transmet suivant les mêmes principes que l'héritage : c'est-à-dire que c'est le neveu fils de la sœur aînée qui devient héritier du titre, alors que le fils ne peut succéder à son père.

Deux frères de même mère sont qualifiés pour recueillir indistinctement la succession. Deux frères de même père, mais de mères différentes, ne sont pas considérés comme étant parents entre eux.

Les fonctions de chef de village (Pouha, Panrong, Pholy) ne sont pas héréditaires ; ces trois appellations désignent des charges similaires. Il n'existe généralement qu'une de ces trois fonctions par village.

Pouha et *Panrong* sont d'origine Cham ; *Pholy* vient de l'annamite.

Nous avons vu par ailleurs, que le Ly-truong, chez les Moï, était le chef d'un groupe plus ou moins important de villages et non le chef d'un seul village, comme en Annam.

Maladies.

Quand un membre d'une famille tombe malade, on appelle aussitôt le sorcier conjureur de sorts, qui sacrifie un poulet, (saigné au cou à l'aide d'un couteau) et qui offre aux esprits une jarre de vin de riz et une certaine quantité de riz.

Le sorcier, *Be Giô*, prend ses gris-gris ou amulettes consistant en une ficelle longue d'une brasse et demie, et le long de laquelle sont attachés huit grelots et différentes perles. Il fixe cette ficelle par l'une de ses extrêmités au toit de la maison, à l'intérieur, tout contre le malade. L'autre extrêmité de la ficelle est tenue dans la main droite du Be Giô, avec un bracelet de cuivre, le poulet et le riz prêts à être mangés. Le vin et le riz sont ensuite mis dans des calebasses et posées devant le sorcier. Celui-ci psalmodie des incantations adressées aux esprits, tout en tirant sur la ficelle à l'imitation d'un sonneur de cloches. Les incantations étant terminées, il consulte les pattes, la tête, un os du thorax et la langue du poulet, et en tire les augures suivants : si les doigts des pattes du poulet ont une position normale, la maladie sera bénigne ; si au contraire ils sont recroquevillés, c'est signe de maladie grave. Si les yeux présentent l'aspect habituel, si l'os du thorax est sans tache, et si la langue du poulet est repliée sur elle-même, la maladie sera sans conséquence. Si, par contre, l'un des yeux est enfoncé dans l'orbite, la maladie sera sérieuse, elle le sera davantage, si les deux yeux présentent la même particularité. Il en sera de même, — maladie très grave — si l'os du thorax est semé de plus ou moins de taches noirâtres, et si la langue du poulet est absolument droite.

La réunion de tous ces indices, souvent contradictoires, indique au Be Giô la nature de l'esprit qu'il doit conjurer, ainsi que l'animal qui doit être sacrifié : poulet, canard, porc, chèvre ou buffle.

Il existe plusieurs sortes d'esprits, qui sont : ceux de la Terre, de l'Eau, du Feu, de la Forêt, de l'Air, des Pierres, du Riz, etc.....

Celui du riz est réputé comme étant particulièrement difficile à conjurer : on ne réussit à l'apaiser que par l'offrande d'un buffle. Si le premier Be Giô appelé ne réussit pas à obtenir la guérison du malade, on en appelle un deuxième qui renouvelle les sacrifices. Lorsque la famille est en situation de fortune on recommence ainsi jusqu'au résultat final, guérison ou mort, et cela jusqu'à extinction de toutes ressources. Il s'ensuit qu'une longue maladie est parfois la cause d'une ruine complète pour la famille. Il n'est pas rare de voir consulter jusqu'à vingt et trente sorciers conjureurs de sorts, lesquels reçoivent, en cas de guérison, chacun un buffle. S'il y a mort, ce sont eux au contraire qui doivent donner à la famille différents menus objets tels que cai ao, ceinture, turban, collier de perles et bracelet de cuivre, que l'on place dans le cercueil avec le cadavre.

Il n'existe pas de rebouteurs chez les Moï ; l'emploi des simples y est inconnu, la croyance populaire étant que toutes les maladies proviennent des sorts jetés sur les humains par les *Yang* (esprits malfaisants) et par les sorciers, *Tiâ*, dont les corps servent d'habitation aux Yang.

Quelques Be Giô sont d'habiles prestidigitateurs; ils retirent de leur bouche, en soufflant sur la partie malade, de petits cailloux, des grains de riz, etc. et persuadent aux malades que ces objets sont la cause de leur mal. La suggestion est si forte que les patients éprouvent presque toujours, après l'opération, un réel soulagement.

Décès.

Le malade étant à l'agonie, on le lave et on le revêt de ses plus beaux effets.

Dès que la mort a accompli son œuvre, les sacrifices sont interrompus. Si le décès se produit dans la soirée ou la nuit, un buffle, un cochon et un poulet sont sacrifiés aux mânes du mort, peu de temps après le lever du soleil; s'il a lieu vers six heures du matin, ces animaux sont tués aussitôt; s'il survient dans le courant de la journée, ils le sont avant le coucher du soleil.

Le buffle doit être tué à coups de lance dans la région du cœur; le cochon et le poulet doivent être assommés à l'aide d'un tison enflammé que l'on place ensuite sur la tombe. Le poulet étant mort, on casse une jarre et une tasse aux pieds mêmes du cadavre : les morceaux sont ensuite ramassés et mis dans une hotte que l'on dépose près du tombeau. Les animaux sacrifiés sont en partie dépecés. Ceci fait, on prend sept petits morceaux de viande de buffle et autant de morceaux de viande de porc que l'on grille sur la braise, après les avoir placés dans

Fig. 4. — Case moï en construction (Nambar).

un bambou fendu à la façon d'une brochette; sept autres morceaux de viande de buffle, et autant de morceaux de cochon sont cuits à l'eau épicée; la tête, les pattes et le bout des ailes du poulet sont enfin grillés sur la braise (embrochés dans un bambou fendu).

La viande, cuite à l'eau, est placée dans deux tasses posées sur deux plateaux en cuivre ou en bois, avec une garniture de légumes, bananes, patates et riz cuit. La viande grillée est laissée dans les brochettes qui sont ensuite mises sur les plateaux avec deux bols contenant, l'un du vin de riz, l'autre du riz cuit à l'étouffé ou du potage.

Les deux marmites ayant servi à la cuisson du riz et de la viande ne sont pas entièrement vidées, et doivent figurer dans les offrandes, ainsi que les divers ustensiles placés sur les plateaux et contenant les victuailles.

Lorsque tout est prêt, que les effets et les gongs appartenant à la famille ont été

rassemblés autour du mort, le chef de la famille offre aux mânes de celui-ci les aliments préparés à leur intention, et invoque ensuite les mânes des ancêtres en les priant de venir chercher l'esprit du mort afin qu'il n'erre pas seul dans l'infini. Le chef de famille appelle les ancêtres par leurs noms et leur demande de préserver les membres de la famille de toutes calamités et maladies qui pourraient fondre sur eux.

Les offrandes et les prières du chef de la maison terminées, les gens de la famille achèvent le dépeçage des animaux et disposent les victuailles après les avoir accommodées. Quand tout est prêt, les hommes commencent à manger les premiers, les jeunes gens ensuite. Lorsque les hommes ont fini, c'est le tour des femmes qui s'attablent toutes ensemble, jeunes et vieilles.

La nourriture est apportée en forêt aux bûcherons chargés de la confection du cercueil, lequel est creusé dans un tronc d'arbre fendu en deux, une des parties devant servir de fond, l'autre de couvercle ; on utilise pour cela le Dau Long et le Pin. Dans les familles riches, on place les morts dans des cercueils en bois de manguier, dont la valeur est d'une bufflesse.

Pendant que les bûcherons fabriquent la bière, les parents et amis affluent à la maison mortuaire, chacun d'eux apportant des animaux divers (buffles, cochons, poulets) ainsi que de nombreuses jarres de vin de riz. Des repas monstres, arrosés de libations copieuses, sont servis par les domestiques de la maison à toute l'assemblée.

L'enterrement a lieu le troisième ou le quatrième jour qui suit le décès. Plus la famille est riche, plus elle recule l'inhumation, en raison de la longueur des préparatifs nécessaires : fabrication du cercueil, aménagement du tombeau, etc.

Les vivres et la boisson, point essentiel, étant généreusement distribués, les Moï, peu enclins, par habitude, à se presser, profitent de la circonstance pour travailler si possible plus lentement encore, désireux de prolonger ainsi l'aubaine rare de manger et boire à discrétion.

Les victuailles offertes aux mânes du défunt sont mises dans la hotte qui contient les débris de la jarre et de la tasse cassées au moment de la levée du corps ; on les place ensuite sur le tombeau dès l'ensevelissement terminé.

Dans la région des Churu, parlant la langue cham, les obsèques dans les familles riches n'ont lieu que deux à trois ans après le décès.

Le corps du défunt est conservé, après sa mise en bière, dans l'intérieur de la maison, pendant une période plus ou moins longue, ce, en raison directe de la richesse de la famille.

Une jarre est disposée au dessous du cercueil afin de recevoir le liquide qui s'en écoule, — un trou a été, au préalable, aménagé à cet effet. — Quand le suintement cesse, la jarre est transportée près du tombeau qui doit recevoir la bière. Le jour des funérailles, on replace la jarre sous le cercueil qui repose sur des cales en bois formant tréteaux.

S'il se trouve déjà d'autres cercueils dans le tombeau, on les déplace afin de pouvoir loger le dernier venu, tout au fond. On les remet ensuite sur celui-ci, et par ordre de date, de façon que le plus vieux se trouve au-dessus. Si les troncs sont complètement pourris, les ossements sont recueillis et posés auprès du cercueil le plus récent.

Les Moï, riches ou pauvres, sont tous mis en bière, sauf en cas d'épidémie où on se contente de les envelopper, après les avoir habillés, dans des nattes. Dans ce cas l'inhumation a lieu sans cérémonies, lesquelles ne sont célébrées que trois ou quatre ans après. Lorsqu'un Moï vient à décéder au cours d'un voyage, loin de son village, le cadavre est généralement enseveli par ses camarades de route. Dans le

courant de la même année, — autant que possible — la famille vient chercher le cadavre que l'on transporte (dans une natte) jusqu'à sa demeure. Là, il est mis en bière, et enterré suivant les rites décrits plus haut. Les tombes des Churu sont souvent de petites constructions d'un joli aspect, entourées d'une cloison formée de fortes planches, et recouvertes d'une toiture en paillotte d'une certaine originalité. Lorsque le tombeau devient trop étroit, on l'agrandit suivant les besoins de la famille.

Les Cohô des cantons de Dinh-Van et Dangia enterrent leurs morts de deux à quatre jours après le décès. Il n'est pas aménagé de trou dans le fond du cercueil, comme chez les Churu; la bière repose directement sur la terre. La fosse atteint rarement plus de 0 m. 80 de profondeur : on ajoute de la terre prise dans les environs pour former le tertre; elle est orientée, comme chez les Churu, de façon que les pieds soient tournés vers le couchant.

Les fosses sont creusées, comme dans les cimetières d'Europe, en lignes parallèles. Quand on enterre à nouveau dans la même fosse, une dizaine d'années après environ, les ossements trouvés sont recueillis et placés près du nouveau cercueil.

Les fosses ayant servi de sépulture à des hommes ne peuvent servir aux femmes, et réciproquement; le père ne peut être enterré dans la tombe qui a reçu le fils, tandis que celui-ci peut l'être dans celle creusée pour le père : il en est de même de la mère et de la fille.

Sur chaque fosse, est édifié un petit abri de 0 m. 50 de hauteur environ, destiné à protéger le tertre des intempéries. Cet abri est fait de quelques morceaux de bois recouverts, sur les côtés, d'une paillotte, ainsi que sur le faîte. Aucune réparation n'est effectuée à cette construction qu'on doit laisser tomber en ruine.

Une particularité spéciale aux *Coho* consiste à enfouir le reste des victuailles, dont la totalité n'a pu être consommée, ainsi que les ossements provenant des animaux sacrifiés. Cet enfouissement, qui est fait aux environs du village, doit être assez profond afin d'empêcher les chiens de pouvoir en déterrer le contenu et rapporter ainsi au village tout ou partie des vivres et os enfouis, ce qui constituerait une profanation.

Le maître de la maison dans laquelle, par hasard, un chien aurait apporté un des restes déterrés a droit au paiement d'une indemnité fixée à un cochon, une jarre de vin de riz, un bracelet en cuivre et un collier de perles. Ces objets sont offerts en sacrifice aux esprits de la maison souillée.

Les ustensiles ayant servi aux morts sont déposés au pied des tombes. Les têtes des animaux sacrifiés, dépouillées préalablement de la viande qui y est attachée, sont mises également au pied des tombes, dans des petits parcs à buffles (têtes de buffles) ou des étables à porcs (têtes de porcs) en miniature.

Chaque famille *Coho* possède son cimetière, de même que les *Churu* ont leur tombeau familial, tous deux généralement situés sur des mamelons parfois distants de un à plusieurs kilomètres du village.

Dans certains endroits, au bout de une à deux semaines, et, dans d'autres, au bout de douze jours ou un mois après l'enterrement, un ou plusieurs animaux sont encore sacrifiés aux mânes du mort sur le sentier conduisant au cimetière, avec les traditionnelles jarres de vin de riz, cochons, poulets et canards d'usage.

Sur la chair de chacun des animaux sacrifiés, il est prélevé un petit morceau long de deux centimètres environ et de la grosseur du pouce — composé d'un peu de foie, de poumon, de boyau et de viande. On y ajoute un peu de riz cuit, et on dispose ces mets sur un plateau en cuivre ou en bois que l'on porte ensuite sur la tombe — pour être offerts en sacrifice aux mânes du trépassé.

La croyance moï est que les mânes du mort ne pourraient manger de plus gros morceaux.

Contrairement à ce qui a lieu le jour des funérailles, les vivres non consommés sont emportés chez eux par les gens ayant assisté aux sacrifices ; la part de chacun est proportionnée au rang du preneur.

Les individus enlevés par le tigre, et dont les cadavres sont retrouvés, sont ensevelis près de l'endroit où ils ont été découverts : leurs tombes sont abandonnées. Les sorciers (Tia) condamnés à mort — parce que sorciers, ainsi qu'on le verra plus loin — sont généralement décapités dans la fosse même préalablement creusée. S'ils sont plusieurs, on les enterre dans la même fosse. Lorsqu'ils sont tués par des flèches ou assommés à coups de bâtons, ils sont ensevelis au loin dans un coin de brousse : leurs tombes sont toujours abandonnées.

Dans les villages churu les lépreux, de leur vivant, sont isolés en forêt loin du

Fig. 5. — Case moï de Krean, près Dalat.

village. Dès que l'on suppose qu'ils sont morts, c'est-à-dire lorsqu'ils ne prennent plus livraison des vivres qui leur sont régulièrement apportés en un lieu désigné, on les brûle, en mettant le feu à la maison qu'ils habitent.

Dans presque tous les villages Coho, on procède de la même façon pour l'isolement des lépreux, avec la différence qu'à leur mort, un vieillard est chargé de les ensevelir dans un coin de forêt ; la maison qui leur a servi d'habitation est également brûlée, mais après l'enlèvement du cadavre.

La tribut des Lat et les villages Coho de Panthieng, Nambar et Tieuhai tolèrent les lépreux dans leurs villages ; à leur mort, ils ne sont pas inhumés au cimetière familial.

Les tombes des individus tués par le tigre, ou celles des *Tia* (sorciers) massacrés comme tels, sont creusées n'importe comment et abandonnées ensuite. Il en est de même pour les lépreux dans les régions où on les enterre, et pour tous ceux qui succombent à la suite de mort violente, tels que les noyés, les gens tués par la foudre, ceux qui périssent dans un incendie, etc. : ils sont enterrés au lieu même

de l'accident, et leurs tombes sont abandonnées. Dans les cas précités, les familles riches habillent leurs morts et les enferment dans des cercueils.

Les Moï sont convaincus que les Tia possèdent un pouvoir malfaisant, même après leur mort : c'est pourquoi ils ne sont pas enterrés dans le tombeau de la famille, de crainte que, par leur malfaisance, ils ne chassent les mânes ancestraux, les obligeant ainsi à errer lamentablement dans l'infini, en quête d'un autre lieu de repos.

Pour la même raison, les individus frappés de mort violente ne sont pas enterrés à la façon habituelle — afin d'éviter que les Yang, habitant le corps du tigre ou celui du noyé, ne viennent prendre la place des esprits qui reposent en paix dans le calme du tombeau familial.

On ne connaît pas d'exemple, paraît-il, d'enterrement de personne tuée par un éléphant ou un rhinocéros. On ne cite qu'un seul accident de ce genre, le corps ne fut même jamais retrouvé, malgré les recherches faites. Ceux qui sont tués par les buffles et les chevaux sont enterrés de la même manière que ceux qui meurent de maladie; il en est de même pour les gens qui se suicident et pour ceux (non reconnus Tia) qui succombent dans une attaque de village à village, ou qui meurent assassinés.

Adultère.

Quand un homme est convaincu du délit d'adultère avec une femme mariée, les indemnités dues sont les suivantes :

1° Si le mari de la femme coupable continue malgré tout à rester avec elle, les parents de celle-ci versent aux parents du mari trompé six bufflesses; le séducteur verse au mari six bufflesses. Le chef de canton reçoit en outre de ce dernier, une bufflesse ; le sous-chef de canton, un bufflon ; le ly truong, un bufflon, et le chef de village, la valeur de cinq piastres.

2° Si le mari répudie sa femme adultère et la remet entre les mains du séducteur, la famille de celui-ci doit remettre au mari quinze bufflesses ; la famille de la femme répudiée doit également remettre à la famille de son ex-mari quinze bufflesses. Les deux familles devaient autrefois verser chacune trois bufflesses au collecteur d'impôt. Enfin, le chef de canton reçoit trois bufflesses, le sous-chef, trois bufflons, le ly truong, une bufflesse et le chef de village, un bufflon; cette dernière indemnité est à la charge des deux familles (mari et femme) à parts égales.

Dans presque tous les villages Moï, il existe une ou plusieurs femmes célibataires, se livrant à la prostitution. Cette femme habite dans une maison isolée avec ses enfants naturels, si elle en a. Dès que ces derniers sont mariés, ils quittent leur mère et ne reviennent avec elle que lorsque l'âge l'a assagie.

Les prostituées ne reçoivent aucune rétribution de leurs amants, aussi sont-elles dans l'obligation de travailler pour vivre. Lorsqu'elles possèdent un coin de rizière qu'elles ne peuvent ni labourer ni semer, — les femmes ne se livrent pas à ces derniers travaux — elles louent leurs services à un propriétaire pour effectuer de menus travaux agricoles. En retour, en guise de rétribution, ce particulier laboure et sème leur parcelle de terrain.

Les femmes se livrant à la prostitution trouvent difficilement à se marier ; toutefois, le cas se produit, surtout lorsque la famille de la femme est riche. En aucun cas, le mari d'une ancienne prostituée ne peut réclamer d'indemnité aux amants de sa femme.

Meurtre.

En cas de meurtre, la famille du meurtrier, lorsque celui-ci n'est pas marié, doit verser à la famille de la victime (la femme de cette dernière n'y ayant aucun droit) dix-huit bufflesses et dix-huit bufflons à titre d'indemnité, ainsi que divers objets d'habillement. Le collecteur d'impôt recevait six bufflesses ou une corne de rhinocéros. Les chef, sous-chef de canton, ly-truong et pholy touchent les mêmes indemnités que celles qui leur sont données par les incendiaires.

Si le meurtre a lieu loin du village habité par la femme du meurtrier, et sans que les parents de cette dernière y soient incriminés, les familles du meurtrier et de sa femme versent chacune la moitié des indemnités dues. L'indemnité est double ou triple selon qu'il y a deux ou trois victimes.

S'il y a plusieurs meurtriers complices, ils sont solidaires des indemnités à verser.

Commerce et échange.

Toute affaire commerciale ou autre d'un peu d'importance est présentée par un intermédiaire, sorte d'avoué appelé *Djinou* chez les Churu, et *Lam-gong* chez les Coho. Cet individu a pour mission d'exposer l'affaire au mieux des intérêts de celui qui l'emploie. Quelques-uns d'entre eux acquièrent par leur habileté une rapide aisance; d'autres, par contre, se ruinent non moins rapidement; les risques du métier sont grands, l'intermédiaire étant toujours responsable.

Pour réussir, ce dernier doit se borner à n'accepter de servir de Lam-gong que dans les transactions où l'acheteur est solvable, ou dans les opérations qui se traitent au comptant.

La coutume moï accorde au Lam-gong environ un dixième de la transaction conclue par ses soins. Lorsqu'il s'agit de l'engagement ou de la cession d'un domestique, l'intermédiaire reçoit une bufflesse, un cai-ao de soie de trois piastres, un bracelet d'argent de la valeur de 0 p. 50, un collier de perles de 0 p. 05. Une jarre de vin de riz et un poulet sont consommés entre les parties, acheteur, vendeur, intermédiaire, après avoir fait les sacrifices d'usage qui consacrent la transaction.

Pour un grand gong ou tout autre objet de la valeur d'un domestique, la rétribution au Lam gong est la même que ci-dessus, sauf le cai-ao en soie qui n'est pas donné.

Le vendeur peut employer, s'il le juge à propos, deux ou trois intermédiaires qui se partagent dans ce cas les objets énumérés plus haut.

Lorsqu'il y a vente d'une jarre de la valeur de deux domestiques ou plus, le vendeur est tenu d'employer au moins deux intermédiaires, lesquels sont, comme dans toutes les transactions, rétribués par l'acquéreur. Chacun d'eux reçoit une bufflesse, un bracelet de cuivre et un collier de perles. Une seule jarre de vin de riz et un seul poulet sont consommés entre les parties contractantes.

Dans les ventes à terme, les intermédiaires sont solidairement responsables. A titre d'arrhes ils reçoivent, en acompte sur ce qui leur est du, une couverture et une jarre, le tout d'une valeur de 2 p. 50.

Dans la vente de jarres de la valeur de trois ou quatre domestiques, le vendeur a la faculté de prendre le nombre d'intermédiaires qu'il désire. Ceux-ci reçoivent en partage autant de bufflesses que la jarre représente de domestiques. Chacun d'eux a droit, en outre, à un bracelet de cuivre et un collier de perles.

Ces sortes de transactions sont très rares, les jarres valant quatre domestiques étant la propriété des familles aisées, lesquelles ne les vendent que contraintes par la nécessité.

Dans la vente d'une bufflesse, l'intermédiaire reçoit un petit porc de la valeur d'une piastre environ, un bracelet de cuivre valant 0 p. 10 et un collier de perles valant 0 p. 05.

Dans les transactions ayant pour objet l'achat ou l'échange, soit des défenses d'éléphant de trois coudées, soit des cornes de rhinocéros de deux mains et deux doigts (grosseur à la base) la rétribution due au Lam-gong est la même que pour l'achat d'un domestique, sauf le cai-ao de soie qui n'est pas donné.

L'intermédiaire est toujours responsable pécuniairement du paiement intégral de la valeur de la transaction conclue par ses soins. Faute d'être exactement renseigné sur la solvabilité de son client, l'intermédiaire se voit souvent dans l'obligation d'engager jusqu'à ses enfants pour se libérer.

La coutume moï accorde, dans les transactions concernant des domestiques, un délai d'un an pour le paiement de l'indemnité allouée au Lam-Gong, celui-ci étant responsable durant ce laps de temps vis-à-vis de l'acheteur, et dans les deux cas suivants : si le domestique meurt avant un an, il n'est rien dû à l'intermédiaire ; s'il s'enfuit avant l'année écoulée, l'intermédiaire est tenu de faire rembourser par le vendeur les objets que celui-ci a reçus au moment de la transaction, et de les rembourser lui-même s'il ne parvient pas à obtenir cette restitution. Si la mort ou l'évasion surviennent après un an, à compter de la vente, ni l'intermédiaire ni le vendeur ne sont plus responsables, alors même qu'il resterait encore un arriéré à solder. Dans ce cas, le vendeur poursuit le remboursement intégral ainsi qu'à l'habitude. Une coutume, qui tend tous les jours à se généraliser, consiste à verser au Lam-gong l'indemnité qui lui est due dès que la transaction a été sanctionnée par les échanges mutuels. Le versement de l'indemnité à l'intermédiaire servant d'acquit à ce dernier, il ne doit par conséquent pas être effectué avant que les parties contractantes n'aient tenu leurs engagements réciproques. L'intermédiaire restitue les objets reçus, lorsqu'il y a mort ou fuite de l'engagé avant un an écoulé [1]. Pour les animaux vendus ou échangés, le délai de paiement de l'indemnité au Lam-gong n'existe pas. Ce paiement doit avoir lieu dès que les parties contractantes ont rempli leurs engagements.

Lorsqu'un animal vendu et payé meurt en route, avant d'avoir atteint la maison de l'acheteur et le jour même de la livraison, la vente est annulée en partie, dans ce sens que le vendeur doit restituer à l'acheteur la moitié de la valeur de l'animal ; si ce décès se produit le lendemain de la livraison, c'est-à-dire le jour qui suit le départ de chez le vendeur, la vente est considérée comme valable ; le vendeur conserve le montant entier de la transaction.

L'unité de valeur dans toutes les transactions est la bufflesse, qui vaut deux bufflons ; le buffle mâle vaut jusqu'à deux bufflesses et un bufflon dans certaines régions, notamment chez les *Lat*.

Le Moï achète volontiers à crédit, mais se fait généralement tirer l'oreille pour rembourser. Dans les échanges, il est rare qu'il effectue la livraison à la date fixée. Afin de se rappeler cette date, les deux parties nouent, d'un commun accord, une cordelette, remise ensuite au vendeur : le nombre de nœuds faits indique le nombre de jours après lesquels la livraison doit être faite. Il arrive très souvent que la dite cordelette est veuve de tout nœud, bien avant que la partie ne se décide à

1. Dans la région de Djiring, le remboursement des domestiques n'est pas exigé, même si la mort survient avant le délai d'un an.

la livraison promise, notamment dans les échanges de fer, où le vendeur se trouve dans l'obligation de produire un effort inhabituel de travail afin d'être en mesure de tenir ses engagements.

Néanmoins, les parties finissent presque toujours par s'arranger à l'amiable, tout en payant le plus tard possible. Lorsque le débiteur ne peut s'acquitter, le créancier attend généralement assez patiemment un certain nombre d'années. La prescription, chez les Moï, est chose inconnue, les créances se transmettant d'une génération à l'autre. Le commerce entre Européen et Moï est presque impossible : seuls les colporteurs annamites, qui vont de village à village, arrivent à gagner de quoi vivre. Etant dans l'obligation de vendre à crédit, dans la majorité des cas, ils ont parfois de grandes difficultés pour se faire payer ; toutefois, vu le nombre considérable de transactions, les contestations entre marchands annamites et moï sont assez rares.

Le prix de l'engagement pour dettes est en général de cinq bufflesses, cinq bufflons et différents objets d'habillement ; c'est-à-dire que lorsque les parents engagent un de leurs enfants pour payer leurs dettes, ils le cèdent pour les objets ci-dessus à un tiers qui les remet au créancier.

La femme est d'une valeur supérieure à l'homme, d'abord parce qu'elle est d'une utilité plus grande dans une maison, et aussi parce qu'elle devient l'héritière de ses maîtres lorsque ceux-ci meurent sans descendant femelle.

Dans ce cas, elle remplace par ses enfants la famille de ses maîtres éteinte, et est tenue aux mêmes obligations que si elle était la fille de la maison.

Les enfants d'une engagée restent engagés eux-mêmes si leur mère n'a pas été libérée avant leur majorité ; de droit, ils restent alors les domestiques du maître de leur mère jusqu'à ce qu'ils puissent être dégagés. Les enfants issus du mariage d'une femme libre avec un domestique engagé pour dettes sont libres comme leur mère ; s'ils sont issus de l'union légitime d'un homme libre et d'une femme engagée pour dettes, ils restent les engagés du maître de leur mère. La coutume moï fixe le tarif du dégagement des enfants d'engagés à un bufflon par enfant de moins d'un an, une bufflesse pour un enfant de deux ans, deux bufflesses s'il a cinq ans et plus, trois bufflesses et quatre bufflons s'il a atteint quinze ans ou plus.

Le jour de l'arrivée de l'engagé chez son maître a lieu une cérémonie appelée *Pédar bena hoôs* par les Coho ; elle consiste à sacrifier un porc, un poulet, accompagnés d'une jarre de vin de riz, le tout offert aux esprits de la maison. Le maître ou la maîtresse, suivant le cas, prennent par la main, le premier son engagé, la seconde son engagée, et lui font faire ainsi huit fois le tour du foyer principal des logis.

Chez les Churu, l'engagé est pris par la main gauche. Le maître ou la maîtresse tenant une cadouille (petite baguette flexible faite d'un rotin) dans la main droite en inflige un léger coup à l'engagé, à chaque tour de foyer. Les victuailles composant le sacrifice sont consommées par l'engagiste et son lam-gông, ainsi que par le maître, sa famille et l'engagé. La cérémonie terminée, ce dernier est considéré comme membre de la famille de son maître.

Dans les cas très rares où le maître ou bien son fils a des relations avec l'engagée de la maison, celle-ci, de droit, devient libre ; le maître est tenu en outre de verser au collecteur d'impôt et aux autorités indigènes la même amende que celle qui leur est payée par les incendiaires. Une somme de deux cents ligatures (environ 30 piastres) était encore versée à tous les habitants mâles du village, à partir de dix ans et dans les proportions suivantes : la somme ci-dessus était partagée en prenant pour base le vieillard, lequel touchait une part entière, et l'enfant mâle de dix ans qui avait droit à un cinquième de part. Les âges intermédiaires touchaient

une somme comprise entre un cinquième de part et une part entière, au prorata précisément de leur rang d'ancienneté.

Il en est de même pour la maîtresse ou la fille de la maison qui a des rapports avec l'engagé ; celui-ci devient également libre, et la maîtresse doit verser l'indemnité indiquée plus haut.

Le dégagement des engagés a lieu par le remboursement pur et simple des objets pour lesquels ils ont été engagés, ou par le paiement de la valeur des enfants, calculée d'après leur âge.

Les parents seuls peuvent libérer l'engagé; le maître ne peut en aucun cas s'y refuser, à la condition que les parents s'offrent à lui remettre le montant de l'engagement, ainsi que le montant de l'indemnité versée à l'intermédiaire par l'acheteur (un an après l'engagement).

Tout particulier arrêtant des engagés pour dettes en fuite, a droit, de la part du

Fig. 6. — Case moï de Dioïn, près Brau (Churus).

maître, au paiement d'une indemnité d'une bufflesse par engagé adulte, et d'un bufflon par enfant. Cette indemnité est aussi bien due lorsque l'arrestation a lieu par l'initiative spontanée d'une personne quelconque, que si elle est le fait d'un intermédiaire loué spécialement à cette intention.

En principe, l'engagement d'un domestique ne doit avoir lieu que s'il a pour but sa libération pour dette, ou celle de ses parents. Malheureusement, dans la pratique ces sortes d'opérations donnent lieu à de nombreux abus ; il arrive en effet fréquemment que des personnes sont engagées par des tiers n'ayant aucun droit; dans d'autres cas les parents eux-mêmes engagent leurs enfants sans nécessité absolue; dans d'autres enfin, les autorités des villages tolèrent l'engagement d'orphelins, sous prétexte d'acquitter ainsi les dettes des parents décédés, mais, en réalité, pour s'attribuer illicitement le montant de l'engagement. Les fonctionnaires indigènes se gardent bien d'intervenir, puisque intéressés à la cession sur le montant de laquelle il leur est alloué un pourcentage.

En sévissant lorsqu'il y a flagrant abus, en rendant responsables les autorités,

et en restreignant l'engagement pour dettes dans les limites du canton de l'engagé, on parviendra rapidement à diminuer dans de notables proportions le nombre des engagements abusifs. Ces restrictions étant imposées, on ne verra plus, comme le fait s'est déjà produit, des marchands annamites échanger des Moï provenant des régions indépendantes contre de la pacotille, et les vendre ensuite contre des buffles dans une contrée distante de près de huit jours de marche de leurs villages d'origine.

Plus tard, en réduisant l'engagement dans les limites du village même, ou entre parents, on aura, sans à coup, porté atteinte à cette coutume immorale, dont les Moï sont vraiment trop enclins à abuser afin de se créer des ressources.

Vols.

Les animaux volés et retrouvés par des particuliers sont rendus à leur propriétaire contre le paiement d'une indemnité de deux piastres lorsqu'il s'agit d'une bufflesse, et d'une piastre lorsque c'est un bufflon. Cette indemnité est remboursée au propriétaire par les voleurs lorsque ces derniers sont connus.

Les voleurs sont en outre tenus de rembourser tous les animaux non retrouvés, et de verser une forte indemnité aux autorités, fixée, par voleur, avant notre arrivée dans la région à : une bufflesse au chef de canton, un bufflon au sous-chef, un autre bufflon au Ly-truong, et un cochon (ou une jarre équivalente) au Pholy chef de village, ou à son défaut au Pouha ou Panrong qui le remplace. Si le vol a eu lieu de jour, les indemnités ci-dessus sont réduites de moitié.

Lorsqu'il s'agit de jarres volées, l'indemnité est la même que ci-dessus, sauf en ce qui concerne le vol de jarres fort rares, dénommées *Sung Tô*, et considérées par les Moï à l'égard de fétiches pour lesquelles le chef de canton reçoit trois bufflesses, le sous-chef trois bufflons, le ly-truong une bufflesse et le chef de village un bufflon.

Les familles des voleurs non mariés sont responsables solidairement des vols commis par leur parent. Si l'un des membres, responsable, ne possède rien il est engagé pour dettes, jusqu'au jour où il est en mesure de se libérer en remboursant la part de l'indemnité qui lui incombe. Lorsque les voleurs sont mariés, ce sont les familles de leurs femmes qui sont solidairement responsables; il ne peut être réclamé quoi que ce soit aux parents du voleur : toutefois, il leur est loisible de dégager leur fils ou leur bru engagés à l'effet de payer l'indemnité concernant les objets volés, mais dans ce dernier cas, le couple dégagé vient rester chez les parents du mari qui ont assumé la charge du dégagement.

A Djirino, le vol pendant le jour serait considéré comme plus grave que celui commis de nuit, et puni par conséquent d'une amende plus forte.

La récidive constitue également une aggravation du délit.

Incendiaires.

Les individus convaincus d'incendie *volontaire* étaient punis comme les voleurs de jarres *Song Tô* pendant la nuit; l'affaire était portée devant le collecteur d'impôt (un Annamite), qui avait droit à une indemnité égale à six bufflesses ou une corne de rhinocéros d'égale valeur. Ces collecteurs ayant disparu depuis notre arrivée, nos interprètes n'ont pas manqué de se substituer à lui, lorsqu'ils le peuvent, afin de percevoir l'indemnité due par l'incendiaire. Dans le cas précité, le

chef de canton reçoit trois bufflesses, le sous-chef trois bufflons, le ly-truong une bufflesse et le chef de village un bufflon.

Nota. En pays moï le ly-truoug n'est pas, comme en Annam, chef de village, mais chef d'un groupe plus ou moins important de villages ; il y en a généralement deux par canton ; ils font, par conséquent, double emploi avec les chefs et sous-chefs de canton.

Recherche des malfaiteurs.

La recherche des voleurs est faite d'habitude par le volé lui-même, qui loue à cet effet des intermédiaires ou agents de recherches; l'administration n'intervient que pour l'arrestation des coupables, si ces derniers ne viennent pas se livrer eux-mêmes, et aussi pour empêcher la disparition éventuelle des animaux volés.

Pour les vols de jarres, paddy, etc., il est procédé comme il est dit plus haut. Les individus lésés ayant tout intérêt à ce que les voleurs soient retrouvés, emploient tous les moyens dont ils peuvent disposer pour arriver à leurs fins : aussi, est-il excessivement rare que leurs recherches ne soient pas couronnées de succès. Très souvent, les animaux ou objets volés ont disparu et restent introuvables, parfois également les voleurs et leur famille prennent la fuite et s'expatrient chez les Moï indépendants, ceci lorsqu'ils sont dans l'impossibilité de rembourser le montant du vol. Dans ce cas, les propriétaires attendent patiemment le retour des gens en question afin de leur réclamer ce qui leur est dû.

La recherche des meurtriers est faite par les parents des victimes avec l'aide d'intermédiaires, lesquels ont droit, en cas de réussite dans leurs investigations, à un dixième de l'indemnité payée aux parents des victimes par les meurtriers ou par les familles de ceux-ci.

Cette façon de procéder, laissant aux individus lésés le soin de rechercher eux-mêmes les coupables, peut sembler anormale ; c'est cependant la seule, en raison de la mentalité moï, susceptible d'arriver au double but proposé, soit : 1° l'arrestation, 2° la punition des coupables. Les autorités indigènes, du moins dans la circonscription administrative de Dalat, ne disposent d'aucun moyen officiel de se livrer à des enquêtes : n'ayant pas de linh-lé attachés à leur service, elles seraient dans l'obligation d'employer pour leurs recherches des intermédiaires, et par conséquent tenues de les payer lorsque les voleurs et les criminels seraient insolvables.

Le village moï diffère totalement comme constitution du village annamite. Jamais un Moï, fût-il chef de village, n'aidera à la recherche d'un malfaiteur, à moins d'y avoir un intérêt personnel quelconque. Les gardes indigènes annamites ne peuvent être employés avec succès dans ce genre de recherches; ignorant la langue et les mœurs du pays, ils ne sauraient arriver aux mêmes résultats que les intermédiaires, lesquels, tenaces et patients, poursuivent leur piste pendant des années entières, sans jamais se lasser et jusqu'à obtention du résultat final. D'autre part, les gardes indigènes sont portés à molester les Moï et à commettre des exactions à leur préjudice. La plupart du temps, ils font plus de mal à la population qu'ils ne la protègent. Il y a donc lieu de borner leur rôle à prêter main forte aux autorités locales pour l'arrestation des malfaiteurs, lesquels, en des cas de plus en plus rares, inspirent aux notables indigènes ainsi qu'à la population une terreur non dissimulée, basée surtout sur la crainte de représailles possibles.

L'exemple, entre autres, de l'assassinat, en 1896, de sept individus du village de Beunigne (Djiring), par les habitants du village de Poul (Dalat), dont les auteurs

ne furent découverts qu'en 1904, offre un exemple typique de la ténacité apportée par les Moï dans les recherches de ce genre. Il faut être Moï, c'est-à-dire posséder la patience, la ruse, la dissimulation nécessaires, être en outre guidé par un intérêt relativement considérable, pour poursuivre aussi longtemps et aussi âprement des recherches parfois si difficiles. Aussi est-il rare de voir les meurtriers et les voleurs introuvés.

Viol.

Le viol, même consommé sur une enfant non mariée (les Moï mariant parfois leurs filles à l'âge de six à sept ans) n'est pas considéré comme faute grave.

Lorsqu'après le viol, il y a eu échange d'objets consacrant en sorte les fiançailles, suivi de rupture imputable à l'homme, celui-ci doit verser à la fille dont il a abusé un bufflon, une couverture (de fabrication Kil), un bracelet en cuivre, et un collier de perles. Ces cas se produisent plus spécialement au moment des caravanes qui se rendent à la côte pour y faire des échanges, à la faveur d'une plus grande promiscuité entre hommes et femmes, couchés pêle-mêle dans des abris improvisés au hasard des étapes.

Sorcellerie.

Quand un individu est accusé de sorcellerie, un des membres de la famille sur laquelle le sorcier (Tià) a jeté des sorts, se constituant plaignant, convoque les notables de son village, le chef et le sous-chef du canton, les parents du Tià, ainsi que deux ou trois habitants des villages voisins. Tous ces juges improvisés forment une sorte de tribunal qui statue sur les faits reprochés à l'inculpé. Après avoir entendu les parties en cause, ce tribunal, après maintes libations, rend son arrêt de mort. Dans la plupart des cas, il importe d'ajouter que le sorcier reconnaît tous les faits qui lui sont reprochés. Loin de dissimuler, il se glorifie d'avoir fait mourir telle ou telle personne par le pouvoir de ses maléfices, et se fait un plaisir d'expliquer sa façon d'opérer. Lorsque l'accusé, en tant que sorcier, a été condamné à la peine de mort par le tribunal formé comme il est dit plus haut, le plaignant exécute la sentence ou la fait exécuter par ses domestiques. Après l'exécution, considérée *légale*, aucune indemnité n'est dûe à la famille du sorcier.

La femme du sorcier tué n'a pas droit à l'indemnité (Xa Màng). Toutefois, la famille qui reçoit l'indemnité remet habituellement à la veuve et aux enfants un bufflon et quelques menus objets, mais ce don est facultatif.

Que le sorcier exécuté après sentence soit ou non au service du plaignant, l'indemnité due par ce dernier est de : un buffle (destiné aux sacrifices offerts aux mânes du Tia), quelques objets de peu de valeur et quelques jarres de vin de riz. Si un individu accusé de sorcellerie a été mis à mort sans avoir comparu devant le tribunal cité plus haut, le Moï coupable de ce meurtre volontaire doit verser aux parents de la victime une indemnité fixée suivant les cas, comme suit :

Premier cas. — Si la victime est, de notoriété publique, réputée être sorcier, si de plus elle était de son vivant au service du meurtrier, ce dernier doit remettre : un gong (Pantigne) du prix de six bufflesses et six bufflons, ou un domestique ou tels autres objets d'égale valeur, un cai ao, un cai quan, une ceinture, un turban, un bracelet de cuivre, un collier de perles, un buffle destiné à être sacrifié, et plusieurs jarres de vin de riz.

Deuxième cas. — Si le meurtrier a tué son serviteur *non reconnu sorcier*, l'indem-

nité due est de : douze bufflesses, douze bufflons, un cai ao, un cai quan, une ceinture, un turban, un bracelet en cuivre, un collier de perles, un buffle pour les sacrifices et plusieurs jarres de vin de riz.

Troisième cas. — Si l'individu tué est bien un sorcier, ceci étant notoire, mais n'est pas au service du meurtrier, l'indemnité à verser est la même que dans le cas qui précède.

Quatrième cas. — Si enfin l'individu tué n'est pas sorcier, c'est-à-dire n'est pas connu publiquement comme tel, et de plus n'était pas au service de son meurtrier, l'indemnité à donner aux parents de la victime par le meurtrier est la suivante : dix-huit bufflesses, dix-huit bufflons, plus les autres objets énumérés dans les cas cités plus haut. Dans ce quatrième cas, la famille du meurtrier doit verser aux autorités indigènes (chef de canton, sous-chef, ly-truong et chef de village) l'indemnité fixée pour le meurtre d'un étranger.

Dans les cas autres que ce dernier, le cai-tong reçoit une bufflesse, le photong un bufflon, le ly-truong un bufflon plus petit, le chef de village une jarre ou autre objet de semblable valeur (cinq piastres environ) ; le chef de canton règle en dernier ressort,

En cas d'accusations mensongères, c'est-à-dire lorsqu'un individu est traité de sorcier sans motifs ni raisons, l'accusateur doit verser à celui qui a été accusé de sorcellerie un gong de quatre bufflesses et quatre bufflons, un cai ao, un cai quan, une ceinture, un turban, un collier de perles, un bracelet de cuivre. Un bufflon et une jarre de vin de riz sont sacrifiés et consommés ensuite entre les deux parties, leurs parents et leurs amis.

Si l'accusateur était en état d'ivresse au moment où il a traité l'autre de sorcier, l'indemnité est réduite à un cai ao, un bracelet de cuivre, un collier de perles ; un poulet et une jarre de vin de riz sont offerts en sacrifice et consommés.

Ordalies (Épreuves judiciaires).

Quand il y a contestation entre deux parties, la coutume moï prévoit l'épreuve de l'eau bouillante (Son-Da), qui consiste à retirer une bague de cuivre plongée dans une marmite d'eau en ébullition.

La croyance moï est absolue, et veut que celui qui a raison parvienne à sortir la bague sans aucune trace de brûlure sur les mains. La sentence est rendue en faveur de celui qui est sorti indemne de l'épreuve. Celle-ci doit avoir lieu en présence des fonctionnaires ou notables devant lesquels le différend a été porté ; elle se pratique d'après les rites suivants :

Le feu est préparé par la partie qui a demandé l'épreuve. Le bois, qui doit servir à alimenter le foyer sur lequel on placera la marmite doit être coupé par des coolies loués à cet effet. Les outils employés pour ce travail, haches et coupe-coupes, la marmite *goiàng*, les jarres et ustensiles divers avec lesquels on puisera et on recueillera l'eau, doivent être empruntés ou fournis par les gens loués en cette circonstance : en aucun cas, ils ne peuvent provenir de la maison où va se faire l'épreuve.

L'eau qui doit être versée dans la marmite doit être de l'eau courante provenant d'une rivière, ruisseau ou canal ; en aucun cas, on ne doit employer de l'eau stagnante de rizière, mare ou puits.

Le feu est allumé par frictions faites sur un morceau de bambou ou de bois sec, à l'aide d'une sorte de lanière faite d'écorce de rotin ou de bambou. On active la flamme à l'aide d'un soufflet de forge, ou d'un van que l'on agite en guise d'éven-

tail. Chacune des parties apporte un poulet et une jarre de vin et de riz. Chacun des concurrents en présence prend le poulet, et le tenant entre les mains, l'offre aux esprits du Ciel et de la Terre, en lui demandant de le favoriser s'il a raison, ou, dans le cas contraire, d'attirer sur lui et sa famille toutes les malédictions d'en haut.

Chez les Coho, on choisit de jeunes poulets d'un mois et demi à deux mois, qui sont saignés au couteau. Le sang qui en découle est versé dans la marmite; les deux poulets sont ensuite jetés au loin et ne doivent pas être consommés. Les deux adversaires, après avoir goûté le contenu des jarres, se tiennent en face l'un de l'autre, ayant, derrière eux, les parents de la partie adverse, chargés de les surveiller afin d'éviter toute supercherie.

Lorsque le vin de riz est bu, on commence l'épreuve. Les adversaires enlèvent leurs cai ao ou leurs couvertures de façon à rester le torse nu ; ils conservent leurs pantalons ou ceintures, ainsi que le turban : ils ne sont pas tenus de faire des ablutions avant l'épreuve.

Chez les Churu, la chose est plus compliquée.

Les poulets, après avoir été saignés et le sang recueilli dans une tasse, sont cuits dans une marmite et offerts ensuite en sacrifice pour la deuxième fois. Ils sont consommés en même temps que le contenu des jarres, préalablement goûté comme il est dit plus haut.

Au moment où l'eau de la marmite, destinée à l'épreuve, entre en ébullition, on verse dans celle-ci le sang des poulets contenu dans la tasse.

La bague est mise à ce moment dans l'eau bouillante : on y ajoute un morceau de résine de la grosseur d'une noix. Les deux adversaires ne conservant pour tout vêtement qu'une ceinture, prennent un bain et se rincent ensuite la bouche. Chacune des parties s'assure que son concurrent n'a pas d'amulettes dans la bouche, en lui tapant avec la main sur les joues, et que ses cheveux n'en contiennent pas non plus; pour s'en assurer, le chignon est défait et refait ensuite.

Chacun des adversaires est assisté d'un intermédiaire armé d'un sabre, et entouré de parents et alliés également armés de sabres, lances ou coupe-coupes. Ces gens sont chargés de veiller à la sincérité de l'épreuve.

Lorsqu'un des concurrents a réussi à retirer la bague de la marmite [1], son intermédiaire lui essuie la main qui vient d'être plongée dans l'eau bouillante, en commençant par le poignet et en terminant par l'extrémité des doigts. On constate ensuite l'état de l'épiderme : attaqué ou resté intact.

Dans la pratique, il arrive très souvent que l'épreuve dont le but est de mettre fin à un différend, soit au contraire un sujet de discorde et provoque le mécontentement de l'adversaire que le sort a désigné comme coupable. Ceci est d'autant plus grave que généralement, lorsque les deux parties sont de villages différents, les habitants de chacun de ces villages prennent fait et cause pour leur compatriote.

Il y a cinq ans, une épreuve de ce genre ayant eu lieu entre un individu de Cohia et un Moï de Bolieng, au sujet d'un cochon volé dans ce dernier village, et le sort ayant donné raison à l'individu de Bolieng, le village de Cohia accusa le village concurrent d'avoir usé de tricheries ; une bataille s'ensuivit au cours de laquelle le Bambien É fut laissé pour mort : un arrangement amiable intervint ensuite.

Lorsqu'une rixe de ce genre fait des victimes, les parents de celles-ci n'ont, paraît-il, pas droit au versement de l'indemnité (Xa màng) prévue pour un meurtre survenu à la suite de rixes de village à village, si fréquentes avant notre arrivée dans la région.

1. C'est l'accusé qui plonge la main le premier.

Comme on le voit, l'épreuve de l'eau bouillante (Son Dà) est plutôt une cause de conflits se terminant souvent par une bataille générale, occasionnant parfois des blessés et des morts : ceci résulte de ce que l'adversaire non favorisé par le sort cherche, avec l'aide de ses parents et alliés, dans une rixe, un prétexte à éluder le paiement de l'indemnité qu'il est tenu de payer, soit trente bufflesses. Si les parties adverses sont apparentées, l'indemnité est réduite de moitié.

L'indemnité accordée dans ces sortes d'épreuves est considérée comme une réparation du préjudice moral causé par l'adversaire pour avoir contraint son concurrent à subir publiquement ce qui, aux yeux des Moï, constitue une injure très grave. L'épreuve *Son Da*, fréquente chez les Churu, est rare chez les Coho.

Une autre épreuve, appelée *Tam Nhiéou*, consiste à faire boire à chacun des deux adversaires une jarre semblable de vin de riz. Si, au cours de l'opération, l'un d'eux est pris de vomissements, il est considéré comme coupable.

L'épreuve désignée sous le nom de *Nhieup Da* et spécialement usitée dans les contestations de terrains boisés (forêts à rays), consiste à rester au fond de l'eau le plus longtemps possible, maintenu par une perche fixée au fond de la rivière. Le premier qui remonte à la surface est déclaré imposteur. Dans la plupart des cas, il est aussitôt mis à mort et enterré dans la partie de forêt réclamée par lui indûment.

Une autre, appelée *To Trâ*, réservée aux sorciers (Tià), consiste à verser un peu de plomb fondu dans la main de l'individu que l'on suppose être sorcier, et dans laquelle on a placé auparavant des feuilles d'aubergine superposées. Si l'individu est réellement sorcier, le plomb tombe à terre après avoir traversé les feuilles d'aubergine et la main, dans laquelle il laisse un trou béant. Dans le cas contraire, le plomb s'arrête dans les feuilles d'aubergine.

La coutume moï prévoyant — *en dernier ressort* — dans le règlement des litiges occasionnés par des épreuves telles que celles décrites plus haut — *l'intervention du chef de canton* — ceci explique la raison pour laquelle je n'ai jamais eu à intervenir dans un différend de ce genre.

Homicide.

Lorsqu'il se produit un homicide involontaire, tel qu'un Moï tué à la suite d'une chute dans un piège, ou tout autre accident occasionnant la mort, la coutume exige de la part du responsable le remplacement du mort par un domestique de même valeur. Toutefois, si le piège (pour fauve généralement) a été préalablement indiqué par des signes connus de tous, l'indemnité due est de neuf bufflons seulement.

Suicide.

Lorsqu'un individu se suicide, sa famille doit faire constater le décès par les notables du village, lesquels se livrent à une enquête sur place. On doit laisser le suicidé à l'endroit où il a été trouvé. Faute de faire procéder à cette constatation, la famille est passible d'une amende fixée à une bufflesse à remettre au chef de canton, un bufflon au sous-chef, un bufflon au ly-truong et une chèvre au chef de village ; la famille peut également être accusée ensuite de meurtre si elle a négligé cette formalité. Dans ce dernier cas, elle est tenue de verser aux autorités l'indemnité fixée pour meurtre ou incendie volontaires, laquelle est le triple de l'amende ci-dessus.

Si le suicidé s'est donné la mort sur la propriété d'autrui, sa famille doit verser une indemnité au propriétaire, laquelle est de : un bufflon, une jarre de quatre piastres, deux colliers de perles et un bracelet en simili-argent; un autre bufflon doit être sacrifié avec une jarre de vin de riz aux esprits de la rizière ou de la forêt dans laquelle le suicide a eu lieu, et à l'endroit même où il s'est produit.

Si l'individu s'est suicidé sur un terrain lui appartenant, les sacrifices indiqués plus haut ont lieu dans les mêmes conditions, entre les membres de la famille et le village.

Prêts et Location.

Un animal prêté ou loué doit être remboursé quoi qu'il arrive ; la maladie, le vol, les accidents ne sauraient être invoqués ni retenus.

Le produit est acquis au propriétaire de l'animal.

En cas de mort, pendant les cinq jours qui suivent la restitution de l'animal, le propriétaire peut réclamer une indemnité pour son animal ou pour le produit, surtout si l'emprunteur a fait la restitution avant d'avoir fini un travail commencé, ce qui serait une preuve que l'animal étant malade, il a voulu le rendre avant sa mort; dans ce cas l'animal mort doit être remplacé. Passé le délai de cinq jours, l'emprunteur n'est pas tenu au remboursement, à moins toutefois que le propriétaire n'ait fait toute réserve le jour de la restitution après constatation du mauvais état de l'animal rendu.

Le prêt des jarres, gongs, couvertures, vêtements, est généralement consenti sans intérêt. Dans les prêts, l'intermédiaire Lam-Gong est responsable, comme lorsqu'il s'agit de vente ou échange. Le taux de l'intérêt variait de tribu à tribu. Les Churu des cantons de Linh-Gia et Tutra prêtaient à environ dix pour cent ; les Lat et les Coho prêtaient sans intérêt, tandis que les Churu et R'glay du canton de Tranang exigeaient un taux variant de cent à quatre cents pour cent par an.

La coutume tend depuis quelque temps à fixer un taux uniforme pour toute la région de Dalat, taux qui est, par an, de deux piastres pour une bufflesse, et une piastre pour un bufflon.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'unité de valeur étant la bufflesse, dont la valeur moyenne est d'environ vingt piastres, l'intérêt se trouve donc être de dix pour cent l'an ; toutefois, dans la plupart des cas où intervient un arrangement amiable, les Lat et les Coho n'exigent pas d'intérêts. Les couvertures et surtout les effets d'habillement conservent toujours pour les Moï la même valeur, qu'ils soient neufs ou usagés. Ainsi, une ceinture en soie à moitié usée est rendue ou versée dans une transaction, au même titre et pour la même valeur que si elle était neuve, alors même que sa dépréciation intrinsèque atteint parfois les 4/5es de sa valeur primitive.

Les prêts de paddy, riz, maïs, sont habituellement consentis pour six mois ; dans la plupart des cas, ils ont lieu au moment des semailles ; la coutume en cette circonstance exige un remboursement double à la récolte, ce qui n'est pas excessif, vu la différence de prix pour la même céréale, aux époques de la semaille et de la récolte, différence égale au double.

La location des terrains de défrichements (mir) destinés à être ensemencés de paddy, se fait après entente avec le propriétaire, lequel reçoit le prix convenu du fermage (un ou deux porcs, quelques poulets, quelques hottes de paddy ou de maïs).

Les gens qui afferment le plus généralement ces sortes de terrains afin de pou-

voir y cultiver du paddy, sont des Moï Kil originaires du Nord et du Nord-Est de la région du Lang Biang. Cette tribu, à l'étroit chez elle, faute de posséder des terres propres à la culture, émigre à Dalat ou Djiring. Elle se livre exclusivement à la culture des rays (mir) en forêt, se déplaçant continuellement à la façon des nomades.

La propriété des terrains boisés et incultes est l'apanage de familles et non du village. Ce sont ces familles qui, collectivement, perçoivent les redevances produites par l'affermage des terrains leur appartenant.

Les terres cultivées en rizières et en maïs sont, en général, la propriété individuelle des occupants qui les ont achetées aux familles issues des premiers possesseurs du sol. Cette occupation date de plusieurs siècles, et remonterait à l'occupation Cham, dont les mandarins, au nom du roi, auraient partagé le territoire entre diverses familles, après avoir fixé la quotité annuelle de l'impôt à payer. C'est autour de ces familles que les Moï rebelles à toute autorité seraient venus progressivement se grouper et constituer les agglomérations que nous avons trouvées.

Prison et peines corporelles.

La prison et les peines corporelles sont inconnues des Moï ; elles sont remplacées par des indemnités strictement fixées pour chaque crime ou délit.

Gardiennage d'animaux.

Lorsqu'un animal confié en garde meurt ou disparaît par la faute du gardien, celui-ci doit rembourser l'animal.

S'il y a eu accident ou maladie, le gardien doit, s'il veut dégager sa responsabilité, aviser immédiatement le propriétaire de l'animal du décès de ce dernier, et lui présenter, comme preuves à l'appui, les cornes de la bête, ainsi que les deux oreilles fraîchement coupées (ceci, le jour ou le lendemain de l'accident). Faute de remplir cette formalité, le gardien doit rembourser l'animal perdu.

Superstitions.

Chaque village moï possède au moins un coin de bois sacré appelé *Yang Bri*. Il est interdit, sous peine d'amende très forte, d'y couper la moindre brindille. Toute infraction à cette règle expose son auteur à de dures représailles, entraînant souvent la mort du ou des délinquants.

Les Moï sont en effet très rigoristes sur ce point. Etant données leurs croyances, ils sont persuadés que les esprits habitant le lieu profané se vengeront sur le village, en faisant fondre sur lui toutes sortes de maux, pour n'avoir pas su protéger leur retraite des mains sacrilèges.

Lorsqu'une épidémie ou un cas de mort surviennent sans que les Begio (médecins) puissent en expliquer l'origine, ces derniers ne manquent pas d'en attribuer la cause à celui qui a profané la forêt sacrée. La crainte d'être frappés de mort par suite du courroux des esprits offensés fait sortir le Moï de sa douce quiétude habituelle : il est alors capable de tout.

Aussi, est-il prudent, quand on voyage chez les Moï indépendants ou soumis depuis peu, d'avoir toujours avec soi un guide d'un village voisin, et de ne jamais

enfreindre ses défenses, aussi puériles puissent-elles paraître, ainsi que cela se produit habituellement.

Au point de vue Moï, le guide étant toujours responsable envers le village traversé, c'est lui qui doit payer ensuite les amendes encourues pour les infractions commises par les étrangers; aussi le guide a-t-il grand intérêt à ce que les personnes qu'il accompagne ne commettent aucun délit, même involontaire.

Lorsqu'il se produit une profanation, le Begio désigne un certain nombre d'animaux qui doivent être sacrifiés afin d'apaiser les esprits offensés.

En cas de force majeure, telle l'ouverture d'une route, d'un canal empiétant sur un bois sacré, le village fait des sacrifices importants avant de laisser couper le moindre morceau de bois. Il m'est arrivé à deux reprises, au début de ma venue dans le pays, d'avoir, avec l'aide d'Annamites, commencé l'exploitation d'une partie de forêt sacrée, sans le savoir, et d'être ensuite dans l'obligation d'abandonner sur place le bois coupé, personne n'osant y toucher.

Dans une quinzaine de villages des cantons de Dinh-Van et Lang-Biang, les sacrifices autres que ceux célébrés pour cas de maladie, de mariage et de décès, ont lieu par période de sept, huit, neuf ou dix ans, et cela par toutes les familles du même village et le même jour, au lieu d'être faits, comme ailleurs, au gré de chaque chef de foyer.

Ci-dessous la description d'une de ces fêtes périodiques, donnée par le village de Nambar, compris dans le groupe de ceux où ces sortes de cérémonies sont célébrées en bloc, et que l'on désigne sous le nom caractéristique de *Nhiéou dung*, qui signifie *boire gros*.

Dans chaque village, il existe des terrains de râys qui sont, d'après la croyance moï, habités par les esprits du village. Lorsque tous les autres râys ont déjà été exploités dans l'ordre du cycle, et qu'il ne reste plus que le terrain qui sert de demeure aux esprits du village, le *Tiao bo bri* (gardien de la forêt) convoque tous les chefs de famille. Il se rend avec eux dans la partie de la forêt occupée par les *Yango*, auxquels il sacrifie un poulet et une jarre de vin de riz, tout en les prévenant que l'on va exploiter leur demeure forestière. Il les prie de vouloir bien détourner du village les maladies et les calamités futures, de conserver la santé à ses habitants, de leur envoyer de bonnes récoltes, etc. Il leur promet en échange une grande cérémonie célébrée à leur intention, et pour laquelle chaque famille consacrera des buffles, qui seront immolés ; le tiao bo bri fixe lui-même la date de cette cérémonie. A l'aide d'une ficelle confectionnée par ses soins, il fait autant de nœuds qu'il y a de jours entre le moment de l'invocation et la date fixée pour le *Nhiéou dung*.

Chaque jour, c'est lui qui est chargé de retrancher, en le coupant, l'un des nœuds pratiqués le long de la ficelle, — dont le nombre atteint parfois cinq cents et plus. Du moment où le *tiao bo bri* a fait les nœuds sur la ficelle, il lui est défendu de manger du cerf, du sanglier, du bœuf sauvage, et en général de tout gibier; il ne doit pas non plus se baigner ni se laver; ces diverses interdictions ne sont levées que le jour fixé pour le Nhiéou dung. Lorsqu'il ne reste plus qu'une quinzaine de nœuds à la ficelle, il convoque les chefs de famille et leur remet à chacun un bout de cordelette sur laquelle il a déjà fait autant de nœuds qu'il en reste à la sienne.

Le matin du jour où le dernier nœud reste à trancher, on sacrifie les buffles en vie, c'est-à-dire on les offre aux esprits, puis après les avoir tués et dépecés, vers dix heures du matin, le Tiao bo bri se rend, avec une partie des habitants, sur le chemin conduisant au bois sacré. Un peu en dehors du village, on sacrifie sur ce chemin un poulet et une jarre de vin de riz. Ceci fait, le gardien de la forêt pose par terre sa ficelle à laquelle le dernier nœud est resté ; chaque chef de famille

l'imite. Les liens ayant servi à attacher les animaux, ainsi que deux à trois pains de levure de vin de riz sont également déposés sur le bord du chemin. On cuit ensuite le poulet sur la braise, et on le consomme sur place, avec la jarre de vin de riz et le vin de riz contenu dans des gourdes apportées par chacun des spectateurs.

Quand tout ceci est terminé, chacun rentre chez soi où la fête se poursuit vraiment pantagruélique.

Dans les familles aisées, il est tué jusqu'à huit buffles à la fois ; ces animaux, achetés plusieurs années à l'avance, à cette intention, sont tous ou presque tous des buffles adultes bien soignés, auxquels on ne demande aucun travail. Chaque animal fournit environ cinq cents kilos de viande. Il est vrai d'ajouter que tous les villages voisins sont invités au festin qui se prolonge plusieurs jours ; les invités emportent également chacun un morceau de viande en regagnant leur maison; la viande qui n'a pu être consommée est mise à sécher au soleil ou boucanée.

Un nombre incalculable de jarres de vin de riz sont vidées dans ces beuveries qui ne se terminent que lorsque les provisions, réservées pour la circonstance, sont épuisées.

Chaque fois que l'on doit commencer le débroussaillements des rays, les brûler, semer le paddy et le récolter (la récolte du paddy de rây se fait généralement en l'égrappant avec la main, la paille étant laissée sur place; le riz de rizière est moissonné avec la faucille), le Tiao bo bri doit être présent et faire le sacrifice d'un poulet et d'une jarre de vin de riz.

Limage et taille des dents.

Chez les Coho, les Lat et les Kil, les jeunes Moï (fille ou garçon) se soumettent, vers l'âge de 12 à 14 ans, à une pratique consistant à se faire tailler et limer les dents. Dans la première opération, le patient ou la patiente est couché sur le dos, la tête entre les jambes de l'opérateur, qui est lui-même assis par terre; un aide s'assied également sur le ventre du patient pour l'immobiliser. L'opérateur lime avec des pierres en grès les incisives, les canines et les fausses molaires supérieures, jusqu'au ras des gencives. Cette opération dure parfois une journée, coupée de plusieurs repos intermédiaires ; l'opéré ne mange que de la bouillie de riz ou de maïs. L'opération peut être faite indistinctement par un homme ou une femme.

Un an après ce premier travail, dans l'intervalle duquel celui qui a subi l'opération ne doit manger ni poulet, ni cochon, ni anguille, ni d'un poisson particulier vivant dans les mares et appelé *Ca yout*, une deuxième opération a lieu pour les incisives, les canines et les fausses molaires inférieures, qui sont taillées en dents de scie.

L'opérateur place un morceau de bois en travers de la bouche du patient, à la façon d'un mors, puis, avec un couteau et un autre morceau de bois, il fait éclater chaque dent en plaçant le couteau sur celles-ci, et en frappant avec le morceau de bois servant de marteau ; les dents sont ensuite polies à l'aide du couteau, dont on use sur la dent, comme pour appointer un morceau de bois. Le bois placé en travers de la bouche sert d'arrêt et d'appui au couteau, qui sans cela risquerait d'occasionner des blessures; tout ceci ne dure, paraît-il, guère plus de trois quarts d'heure. Dans les deux opérations, le patient souffre beaucoup, ce qui n'empêche pas les Moï de se soumettre à cette coutume dont ils ne donnent aucune explication et qui se perpétue ainsi par tradition. Au cours de l'existence d'un individu soumis à cette coutume, il est nécessaire de répéter deux à trois fois ce

travail, au fur et à mesure de la repousse dentaire. Dans certaines contrées, les dents supérieures seules sont limées et taillées.

Le laquage des dents n'a lieu que plus tard, vers la vingtième année. On utilise pour cela un arbrisseau nommé *Sie Krai* que l'on écorce et que l'on garde en réserve dans la maison pour s'en servir au moment voulu, quelquefois deux à trois ans après.

Pour l'employer, on le met chauffer au dessus de la flamme, et on recueille le suc noir qui en découle sur un morceau de fer, telle une lame de hache ou de coupe-coupe. On passe ensuite le doigt — préalablement imprégné de ce suc, sur les dents, et à deux ou trois reprises — en ayant soin de ne pas en répandre sur les gencives ou les lèvres.

Le laquage occasionne une légère inflammation des gencives. Cette opération, faite toujours de nuit, doit se renouveler deux à trois fois par nuit et deux à trois nuits de suite. Les personnes âgées ne renouvellent le laquage que lorsqu'elles souffrent des dents. Le laquage n'a lieu qu'extérieurement.

Formules de politesse.

Chez les Coho, Lat et Kil, les formules de politesse se réduisent aux locutions *Henu ngai* (merci) et *sa dàt* (aimer, bons souhaits) qui est à peu près l'équivalent du mot annamite Thùong.

Dans la conversation avec les supérieurs comme avec les inférieurs, le Moï emploie les pronoms personnels *Hainh* (moi) ; *Mi* (toi) ; et *Khaï* (lui). Pour former le pluriel, on ajoute d'autres mots aux pronoms singuliers, exemple : *Tiao om bal mè Hainh* (les gens qui sont avec moi) ; *Tiao om bal mè Mi* (les gens qui sont avec toi) ; *Tiao om bal me Khaï* (les gens qui sont avec lui).

LES TENDA

(KONIAGUI, BASSARI, BADYARANKÉ)

DE LA GUINÉE FRANÇAISE

Par M. A. Delacour (Guinée française) (suite).

Les Sociétés secrètes.

Les populations qui forment le peuple tenda, comme tous les autres groupements non islamisés, possèdent des sociétés religieuses à caractère secret dont seuls les initiés connaissent l'organisation et le fonctionnement. Elles jouent un rôle très important dans leur organisation sociale, car on peut dire sans exagération qu'elles sont le seul principe d'autorité existant, tant chez les *Koniagui* que chez les *Bassari* et les *Badyaranké*.

Installés dans une région écartée des grandes voies de communication et éloignant les étrangers par leur caractère inhospitalier, ces indigènes ont forcément gardé une organisation restée à peu près pure d'influence étrangère et il semble bien que l'origine de ces sociétés remonte à leur installation dans le pays. Il est, cependant, bien difficile de savoir si, à cette époque lointaine, elles ont fonctionné de la même façon qu'aujourd'hui. Bien que venus à la même époque et dans les mêmes conditions, les différents rameaux du peuple tenda ne paraissent pas avoir une origine unique : l'examen de leurs caractères physiques paraît confirmer cette opinion. Le *Bassari* est en effet de teint plus clair que le *Koniagui*, il est en même temps moins grossièrement charpenté ; il a les chevilles et les poignets plus fins et sa musculature est d'un ensemble plus harmonieux ; le *Badyaranké* se rapproche physiquement plus du *Koniagui* que du *Bassari* ; ces trois rameaux parlent, en outre, chacun un dialecte différent. Quoiqu'il en soit, ces trois groupements voisins et habitant seuls le pays se mélangèrent par des mariages fréquents, bien que parfois forcés, et, peut-être, finirent-ils par éprouver le besoin de resserrer les liens qui les unissaient déjà, liens constitués à la fois par les souvenirs de l'immigration commune et des alliances matrimoniales ; c'est du moins l'opinion qui semble se dégager des renseignements assez vagues fournis par les *Tenda-Boéni*, aujourd'hui musulmans, sans qu'ils indiquent eux-mêmes ces causes. D'après eux, le mouvement d'unification serait dû aux *Bassari* de Négaré qui, dans une réunion générale, où tous les villages existant étaient représentés, auraient obtenu, après des sacrifices aux divinités et de grandes libations de bière de mil, que la direction de toutes les associations existantes leur fût confiée, direction qu'ils posséderaient encore aujourd'hui.

Cette opinion, bien que renfermant une part de vérité, ne semble pas la contenir toute entière. Le chef de Landoumba, en effet, reconnaît bien que la direction de la confédération est actuellement détenue par les gens de Négaré, mais, dit-il, au début, il n'en était pas ainsi. Le commandement appartenait au village de Landoumba, et c'est après une réunion générale (il s'agit sans doute de la réunion à

laquelle font allusion les Tenda-Boéni) qu'il lui fut retiré du consentement de tous et confié aux gens de Négaré. En souvenir de cette ancienne suprématie, tous les ans au mois de juin, époque de l'initiation à ces sociétés chez les *Bassari*, les hommes de Landoumba, les jeunes initiés en tête, se rendent en corps à Négaré rechercher la divinité objet du culte de ces sociétés : elle porte le nom d'*Idaz* et sa résidence est censée être fixée dans une pierre de forme arrondie que l'on ramène en grande pompe à Landoumba. Les gens de ce village la conservent quatre jours chez eux et, à l'expiration de ce délai, la ramènent à Négaré avec le même cérémonial qu'à l'aller.

Il est bon de noter que les *Boéni* eux-mêmes reconnaissent que Landoumba est le village le plus ancien de toute la région habitée par le peuple tenda. Il est donc possible de conclure de tous ces renseignements que le culte pratiqué par ces sociétés fut institué dès la fondation de Landoumba et, qu'au moment où les *Koniagui* et les *Badyaranké* essaimèrent, ces deux fractions continuèrent de pratiquer ce culte en venant toujours prendre le mot d'ordre à Landoumba. Mais pour quels motifs la direction de la confédération a-t-elle été retirée à ce village, il est impossible de l'indiquer, les indigènes déclarent l'ignorer et se refusent à donner le moindre éclaircissement sur ce point.

Chaque village forme une petite société complète avec toute son organisation; ces sociétés se groupent entre elles de manière à former diverses sous-confédérations dont la réunion forme la confédération générale. Il existe plusieurs sous-confédérations tant chez les *Bassari* que chez les *Koniagui* : les *Tenda-Mayo* sont confédérés aux *Bassari* des environs de Boussoura de même que les *Tenda* qui émigrèrent autrefois au Nunez et au Niokolo; cette même sous-confédération comprenait jadis aussi les *Boéni* avant leur conversion à l'islamisme. Il en existe au moins trois chez les *Koniagui*, et les *Badyaranké* semblent bien faire partie de la même sous-confédération que les *Koniagui*, d'Ifane : c'est en effet par l'intermédiaire de ces derniers qu'ils communiquent avec Négaré; il est à remarquer que lorsque les *Badyaranké* furent chassés de leur pays par le chef du Ngabou, Sellou Koyada, c'est chez les *Koniagui* et principalement dans la région d'Ifane qu'ils vinrent se réfugier et c'est encore avec leur aide qu'ils expulsèrent l'étranger. Pour toutes ces associations partielles, le mot d'ordre part de Négaré.

L'initiation est à trois degrés et les dignitaires sont nommés en assemblée générale, probablement sur la proposition du chef de village, qui joue dans ces sociétés un rôle assez important; ces dignitaires sont choisis parmi les initiés au degré supérieur et leur nomination est essentiellement révocable.

Le dignitaire le plus élevé en grade est le *Nemba* et au dessus de tous les nemba s'élève le *nemba* de Négaré; il n'y en a qu'un seul par village. Au-dessous de lui viennent les *Loukouta*; leur nombre est proportionné à l'importance du village, il varie de deux à huit ou neuf. A côté et avec des fonctions un peu spéciales sont les *Akoré*, en nombre à peu près égal à celui des *Loukouta*, puis viennent les initiés au degré supérieur : avant leur mariage ils portent le nom de *Dyarar* (pl. *dyarba*) et après leur mariage celui d'*Atyer*. Les initiés au degré intermédiaire s'appellent *Faleg* et ceux du degré inférieur *Aguékéd*.

Le *nemba* n'est connu que des initiés au degré supérieur; les non initiés tels que les femmes, les enfants et les étrangers ne peuvent le voir sous peine, dit-on, de mourir dans l'année. Il ne paraît jamais en public ou dans l'intérieur du village, il préside aux cérémonies rituelles dans la brousse avec le chef du village dans les endroits consacrés, il est absolument nu sans autre vêtement que des jambières, une ceinture et une parure autour du front; le tout est en fibres de feuilles de rônier tressées. Il ne sort jamais et lorsqu'il circule, il pousse un cri spécial, afin

d'avertir de son passage, d'où les femmes et les enfants s'empressent de fuir et de s'écarter au loin. Il n'agit pas seul, il prend ses décisions probablement de concert avec le chef de village qui l'a nommé ou fait nommer et, dans les cas importants, après consultation de l'assemblée générale de la Société. Les *loukouta*, et dans certains cas les *akoré*, sont chargés de l'exécution des décisions prises, mais un *loukouta* ne va jamais seul en mission ; on l'accompagne dans les fêtes, où il est exposé à boire, pour l'empêcher de révéler involontairement son identité aux non initiés sous l'influence de la boisson, car, lorsqu'il y a de la bière de mil quelque part, la coutume est d'en offrir au *loukouta* de passage. Les *loukouta* étant des agents d'exécution sont, à l'inverse des *nemba*, obligés de se montrer en public. Pour les empêcher d'être reconnus par les femmes et les enfants, on les revêt d'un costume spécial fabriqué avec des fibres d'écorce et qui leur couvre complètement le corps. Deux trous sont ménagés à la hauteur des yeux pour leur permettre de voir autour d'eux ; ils s'attachent autour du buste à la hauteur des aisselles et par dessus leur premier costume des feuilles vertes de karité. Les *loukouta bassari* portent une culotte de toile bleue ; celle des *loukouta* de Négaré est fournie par les chefs de village *koniagui* ; les parties des jambes qui ne sont pas recouvertes par la toile sont enduites d'une couche de peinture de couleur ocre de même que les poignets et les mains qui sont à découvert. Ils portent un casque fabriqué en feuilles de rônier dont la forme rappelle d'une façon assez exacte celle du casque de certains uniformes de cavalerie. Pour le reste, ils sont vêtus avec les mêmes fibres que les *loukouta* des *Koniagui*.

En marche, ils poussent un cri spécial et très reconnaissable qui fait fuir les femmes et les enfants qui cherchent à éviter les coups qu'ils recevraient inévitablement s'ils restaient sur leur route. Pendant certaines fêtes, cependant, les femmes peuvent les voir de près sans courir le risque d'être frappées. En même temps qu'ils exécutent les décisions du *nemba*, ils sont chargés de la direction de certaines fêtes et de l'exécution de certains sacrifices. Avant les cultures, par exemple, ils conduisent les femmes faire un sacrifice à la divinité qui fera rendre d'abondantes moissons à leurs champs. Les *loukouta* sont révocables lorsque, pour une cause quelconque, il leur arrive de perdre la confiance publique.

Les *akoré*, appelés aussi *koumbata*, mais par les indigènes parlant malinké seulement, sont connus de tout le monde, car ils exercent leurs fonctions le visage découvert ; ils ne portent comme vêtement qu'une ceinture, dont les franges en écorce pendent jusqu'à mi-cuisses, et quelques lanières de peau de panthère enroulées autour du corps principalement à la taille et sous les aisselles ; quelquefois, comme les *loukouta*, ils ajoutent quelques rameaux de feuilles vertes de karité. Lorsqu'ils vont en mission, ils doivent rester muets et ils sont accompagnés d'un ou deux *loukouta*. Une femme abandonne-t-elle la famille de son mari pour se remarier ailleurs, dans certaines circonstances l'*akoré* intervient, il va trouver le nouveau mari et exige de lui le paiement d'une amende, qui consiste généralement dans la remise d'un bœuf ou de quelques moutons, et il a le droit de se servir lui-même. L'*akoré* et le *loukouta* qui l'accompagne disposent à leur gré de l'amende perçue ; généralement ils tuent la bête et invitent les gens du village au festin. Ils s'occupent principalement des affaires qui concernent les femmes et leur fonction la plus importante est la surveillance de l'excision des jeunes filles : ils sont les seuls hommes qui aient le droit d'assister à l'opération de l'excision et de visiter les jeunes opérées pendant la période d'isolement qui accompagne cette opération ; leur visite a pour but de leur donner une certaine initiation. De leur côté, ils sont astreints à certaines obligations : il leur est interdit de manger du fruit du jujubier et du rônier et la même interdiction est

faite aux *loukouta* en ce qui concerne ce dernier fruit. Ils doivent s'abstenir de fumer du tabac et tout le monde doit observer la même défense en leur présence, surtout les femmes et les jeunes filles. L'écorce qui sert à la confection des vêtement des *loukouta* et des *akoré* ne doit être employée à aucun autre usage, c'est ainsi que les femmes ne peuvent l'utiliser pour en faire le rouleau qui leur sert à porter leurs fardeaux sur la tête.

Les initiés au degré supérieur se reconnaissent entre eux à différentes parures spéciales; ils portent au nez une petite médaille en étain ou en argent ou en fer blanc (*bityini*), en guise de boucles d'oreille ils portent un flocon de laine rouge ou une touffe de poils de mouton blanc; ces ornements font partie de leur tenue habituelle, mais au moment des fêtes ils ont droit au port de costumes spéciaux. Jusqu'au moment de leur mariage, il leur est interdit de manger du lièvre, la même défense leur est faite en ce qui concerne la viande du lion, de l'éléphant, de l'hippopotame et de certaines espèces de biches, toutes bêtes qu'ils peuvent cependant chasser et tuer.

Les initiés au degré intermédiaire n'ont pas droit au port de la médaille dite *bityini*; on les reconnaît surtout à leur ceinture en cuir dont les franges pendent en lanières d'une largeur de cinq millimètres et d'une longueur d'environ 25 centimètres; ces lanières sont entourées à leur extrémité par une petite lamelle d'étain. Dans les fêtes, ils portent un costume particulier qui leur est propre.

Les initiés au degré inférieur sont complètement nus, ils n'ont qu'une ceinture faite en fibres de feuilles de rônier très finement tressées par eux-mêmes et ils revêtent leur verge de l'étui *ipog*. Le Dr Rançon appelle cet étui *sibo* du nom du rônier, dit-il : cette affirmation inexacte provient d'un renseignement mal interprété, car le mot *sibo* appartient au dialecte malinké; cet étui se nomme en réalité *ipog* et le rônier *aker*. L'initiation au degré inférieur coïncide avec la circoncision qui, chez les Koniagui, se pratique à l'âge d'environ neuf ou dix ans; c'est une fête de famille plutôt qu'une fête publique, à l'inverse de ce qui se passe pour les jeunes filles. Cette première initiation est peu importante. Pendant le temps de leur isolement qui est très court, il leur est interdit de parler entre eux ou en présence de leur instructeur. Après la circoncision les jeunes gens continuent d'habiter chez leurs parents.

L'initiation de beaucoup la plus importante est celle du deuxième degré, elle se fait au commencement de l'hivernage, fin mai et courant juin chez les *Bassari* et fin juin et début de juillet chez les *Koniagui*. Le signal est donné en mai par le *nemba* de Négaré; les envoyés du *nemba* portent une corde avec eux et chaque association secondaire visitée fait un nœud sur la corde en signe d'acceptation; la corde arrive fin juin chez les *Koniagui*, puis elle passe chez les *Badyaranké* par l'intermédiaire d'Ifane et elle va jusque chez les *Tenda* de Tomboya (Rio-Nunez). Souvent les délégués de Négaré assistent à l'exécution des rites de l'initiation et ils infligent sans appel des amendes expiatoires lorsque les règles n'en sont pas strictement observées.

Les *Tenda-Boéni* islamisés ne sont plus initiés, mais, le moment de l'initiation arrivé, ils sont avertis absolument comme leurs congénères restés païens, la corde passe chez eux de la même façon.

Les jeunes gens sont initiés au deuxième degré vers l'âge de quinze ans. Cette initiation, qui est de beaucoup la plus importante, est préparée longtemps à l'avance. Après elle, en effet, le jeune homme doit quitter sa famille pour aller habiter près du chef du village. L'adolescent construit sa nouvelle case pendant la saison sèche avec l'aide de ses camarades et lorsqu'elle est terminée, il la place dans le carré des cases de sa famille sur le même alignement que celle de son

père, en face des cases des femmes. Vers le milieu de la saison sèche, on l'emmène dans le brousse pendant plusieurs semaines; même sans l'aveu des indigènes, il est facile de constater l'absence prolongée de ces jeunes gens hors du village.

Lorsque le jour de l'initiation est venu (ce jour est toujours un dimanche) et que tous les préparatifs sont terminés, on procède à la toilette du futur initié. Ce jour-là, le village présente un aspect tout particulier : les femmes restent tristement devant leurs cases, tandis que les *dyarar* et les *faleg*, en costume de fête, parcourent le village en s'arrêtant devant les cases des futurs initiés, qu'ils effrayent par leurs cris et leurs danses. Les *dyarar* portent la coiffure que le Dr Rançon a décrite par erreur comme étant la coiffure ordinaire des *Koniagui* ; cet immense cimier en étoffe rouge porte le nom de *daka*. Les *faleg* ne peuvent le porter, ils portent une coiffure en forme de cimier, dans le genre de celle des femmes peules, confectionnée en entremêlant leurs cheveux de fils et de glands de laine rouge ou bleue. Pendant que cette troupe court en dansant à travers le village, on habille et on pare les adolescents; on commence par leur laver le corps à grande eau et avec soin; de temps en temps, une bande de *dyarar* arrive et se moque du patient, le *loukouta* lui-même vient le visiter. Lorsque l'on assiste à cette toilette, on est frappé de la terreur provoquée par la vue du *loukouta* : l'adolescent tremble et claque des dents malgré tous les efforts visibles qu'il fait pour paraître brave. Tous ne sont pas parés exactement de la même façon, ils portent plus ou moins de pagnes ou de verroteries selon l'aisance des parents. Malgré cette diversité, il est certains éléments de parure qui se retrouvent d'une façon constante : sur la nuque et sur le front pend un fil blanc à l'extrémité duquel sont enfilées trois perles; c'est tantôt une petite perle rouge, qui est insérée entre deux petites perles blanches, tantôt une petite perle blanche entre deux petites perles rouges. Tous portent, sur la tête, une touffe de plumes de coq blanc qui forme un petit panache fixé sur la coiffure au sommet du crâne. Ils ont une bande d'étoffe blanche attachée autour

Fig. 1. — Cérémonie de l'initiation aux sociétés secrètes. Les jeunes gens d'Itiou sont assis sur un arbre autour de l'*ikouv* avant le départ pour la brousse. Les fusils des parents sont appuyés contre l'arbre et des calebasses de bière et de nourriture sont disposées à terre.

du corps, sous les aisselles, elle fait le tour des épaules et ses extrémités pendent dans le dos. Ils ont aussi une paire de sandales neuves et ils tiennent, à la main, une fourche en bois écorcé, sur laquelle un chapon, mort et déplumé, est solidement attaché.

La toilette est terminée vers les neuf heures du matin; les jeunes gens qui appartiennent à la famille du chef sont conduits les premiers sous un arbre tout près

du village, le chef les accompagne et porte quelques calebasses de nourriture qu'il dépose à l'ombre. Il y a ainsi un emplacement par village qui est consacré à la divinité honorée par ces associations; autour du pied de l'arbre se trouve un tas de pierres de latérite, le tout porte le nom d'*ikouv*. Les autres jeunes gens du village à initier arrivent peu à peu et s'asseoient autour de l'arbre, en cercle, dans l'ordre de leur arrivée; les parents qui les accompagnent déposent à terre des calebasses pleines de nourriture et appuyent leurs fusils contre le tronc de l'arbre (fig. 1). A ce moment, il ne reste plus au village que les femmes et les enfants, qui crient et qui pleurent en regardant, de loin, la troupe des hommes qui entourent les adolescents au pied de l'arbre; ces derniers, réunis en groupe, sont toujours dans une attitude craintive, mais leur nombre semble les rassurer et ils font meilleure contenance qu'au début de leur toilette.

Lorsque tout le monde est arrivé et que tout est prêt pour le départ, les hommes se rangent en file indienne et placent les jeunes gens en tête; sur le signal du chef, la colonne se met en marche. Devant le village, les femmes et les enfants assistent de loin au défilé et redoublent leurs larmes et leurs cris; les étrangers, qui sont venus des villages voisins, et les enfants, mangent, si cela leur plait, les calebasses de nourriture, qui sont restées sous l'arbre.

La promenade dans la brousse commence par une chasse et il est considéré comme d'un excellent présage de tuer de belles pièces de gibier. Ces promenades durent plusieurs jours de suite et c'est au cours de ces séjours en dehors du village que se fait l'initiation. L'endroit traditionnellement consacré à cette initiation porte le nom générique d'*opéda*; il en existe un par sous-confédération et tous les villages qui font partie de la même sous-confédération pratiquent l'initiation le même jour et au même endroit, où une foule nombreuse accourt de tous les villages de la région. Les *faleg* ont le droit d'y assister, mais les femmes et les enfants sont rigoureusement exclus. Tout le monde a revêtu pour la circonstance ses pagnes les moins usagés, quelques-uns portent même des défroques européennes achetées en Gambie anglaise ou en Guinée portugaise. Le chef de village est installé sous un arbre et préside la cérémonie. A Ifane, on apporte deux petits tambours et un autre plus grand très allongé; ce dernier est taillé dans un tronc de rônier et porte le nom d'*itemp*. Dans les autres villages on n'utilise pas, paraît-il, les tambours, dont l'usage est au contraire constant chez les Bassari. Près de chaque groupe d'assistants, des canaris remplis de bière de mil servent à apaiser la soif des invités. En attendant l'arrivée des adolescents, on bat du tambour et tous au nombre de plusieurs centaines tournent, au son du tambour, autour de l'arbre, en rangs serrés, en chantant et en agitant leurs sabres ou leurs bâtons en l'air ou en frappant, au contraire, lentement des mains, selon le rythme du tambour.

Avant l'arrivée des jeunes gens, un des fils du chef fait le sacrifice d'un coq dans la forme habituelle : l'opérateur tient la victime en prenant fortement une cuisse dans chaque main, il tourne la tête de la volaille en avant et l'appuie sur un petit tas de feuilles vertes placées devant lui; dans le cas présent ce sont des feuilles de karité. Il maintient le poulet dans cette position et parle en le remuant quelque peu; il expose en ce moment sa requête à la divinité invoquée. Lorsque l'exposition de ses demandes est terminée, il égorge le coq en lui tranchant les chairs circulairement autour du cou, en prenant soin de ne pas séparer la tête du corps; la bête se débat, il la maintient de façon à ce que le sang arrose en coulant le tas de feuilles vertes. Il dépose ensuite le cadavre à côté de lui et prend une calebasse de bière de mil, il la répand petit à petit, en continuant l'exposé de l'objet du sacrifice et de manière à ce que ce liquide tombe sur le sang déjà répandu. Il lui

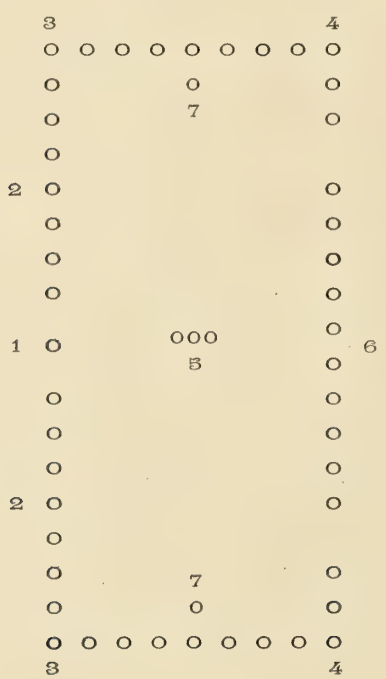
reste maintenant à interpréter la réponse de la divinité : il ouvre le ventre de la victime et examine la grosseur et la couleur des organes intérieurs de la victime et, son examen terminé, il tend le coq aux assistants qui l'examinent à leur tour ; pendant ce temps quelques-uns des vieillards qui l'entourent lui tendent des balles de fusil qu'il dépose à terre près du tas de feuilles ; on lui tend ensuite une jeune poule qu'il immole en observant le même cérémonial que pour le coq. A ce moment, il est environ trois heures de l'après-midi et l'on amène les jeunes gens en cours d'initiation ; ils sont complètement nus, on les a dépouillé des ornements qu'ils portaient au sortir du village, ils conservent seulement l'*ipog* et une ficelle autour du cou ; à cette ficelle est fixée une corne de biche ou de chèvre dont l'intérieur est garni de menues tiges de bois serrées les unes contre les autres : c'est sans doute une amulette qui les aidera à supporter avec courage les épreuves auxquelles ils sont soumis. Quelques-uns portent, en outre, autour de la taille une simple ficelle comme ceinture. Le silence le plus absolu leur est imposé à l'égard de tous ; ils arrivent escortés chacun de deux parrains qui les tiennent solidement chacun par un bras et un à un on les amène près du fils du chef, qui a sacrifié les poulets. Les uns après les autres, on les fait s'agenouiller devant lui. Il saisit alors l'enfant de la main gauche par derrière la tête qu'il attire contre lui, puis prenant, dans la main droite, le couteau qui lui a servi pour le sacrifice, de la pointe il le pique légèrement à la joue gauche en murmurant quelques rapides paroles, qui sont les mêmes pour chaque initié. Toujours maintenu par ses deux parrains, l'enfant se relève et s'éloigne suivi de son père. Lorsqu'un certain nombre de garçons ont été ainsi piqués à la joue, on bat du tambour et l'on danse en entraînant les jeunes gens dans la ronde autour de l'arbre, puis on les installe un peu à l'écart à côté de quelques canaris de bière de mil que les parents de l'enfant offrent aux amis. A ce moment, tout homme du village, quel qu'il soit, a le droit de venir frapper les jeunes patients ; les deux parrains et le père protègent l'enfant tant bien que mal en parlementant avec ceux qui ont envie de le frapper et en essayant de parer les coups portés. Quelquefois, celui qui vient frapper se laisse fléchir et s'éloigne sans porter de coups à l'enfant, d'autres fois il consent à abandonner son bâton et frappe du plat de la main ; d'autres fois, encore, il annonce qu'il ne frappera qu'un seul coup, mais le coup donné il se hâte d'en ajouter plusieurs autres, tandis que les parents essayent de l'arrêter. Cette façon de procéder empêche les jeunes gens d'être frappés trop rudement.

Lorsque le moment de songer au retour est arrivé, on réunit les adolescents au même endroit, village par village, avant la dislocation. Ils s'accroupissent en forme de demi cercle et, avant de les mettre en route, un *dyarar* leur distribue, en guise de viatique, une dernière volée de coups de bâton ; une tournée de danse autour de l'arbre et un discours du chef si celui-ci le juge à propos terminent la journée. A vrai dire, les jeunes gens en cours d'initiation ne sont pas encore quittes de tout ; le cortège s'arrête, parfois, en cours de route, pour battre du tambour et danser et chacune de ces étapes est marquée sur le dos des patients par une nouvelle volée de coups. On arrive enfin près d'une case entourée d'une barrière et construite à environ deux cents mètres des premières cases du village : c'est là que vont loger les jeunes gens pendant toute la durée de leur retraite qui dure une quinzaine de jours ; ce n'est qu'à la nuit tombante que l'on parvient à cet endroit. Les *faleg* du village sont là qui attendent le retour de leurs camarades plus jeunes ; leur tour est arrivé : après avoir enfermé les enfants dans la case, ils vont recevoir une dernière bâtonnade qui les consacrera *dyarar*. Les *faleg* n'ont pas de parrains pour les protéger, ils sont seuls et tiennent un arc à la main avec lequel ils pourront parer les coups qui leur seront portés ; presque tous ont le dos et la poitrine

matelassés avec des feuilles de rônier pour amortir les coups ; parfois même, par dessus ce matelas, ils attachent une peau de mouton lorsqu'ils peuvent s'en procurer une. Cette bâtonnade est la dernière qu'ils recevront mais c'est aussi la plus rude, elle est administrée presque sans aucun ménagement. Il arrive parfois que les *faleg* peu soucieux de recevoir les coups qui leur sont destinés se sauvent et gagnent la brousse, mais ils ne perdent rien pour attendre, ils reçoivent leur dû au retour. Chez les Bassari, les *faleg* ont le droit de riposter aux coups qui leur sont portés. Au retour, un grand nombre de jeunes initiés portent sur les épaules les traces sanglantes des coups reçus.

Lorsque l'initiation est terminée, le nouveau *faleg* rentre au village et pendant six jours, il a le droit de se promener partout en insultant et en frappant toutes les femmes qu'il rencontre et sa mère n'est pas mieux traitée par lui que les autres femmes. Il s'en excuse en disant que tout ce qu'il a vu dans la brousse lui a tourné la tête et l'a rendu fou. Pour leur échapper, les femmes n'ont pas d'autres ressources que de s'enfermer dans leurs cases.

Le *faleg* va désormais avoir un genre d'existence nouveau : les insultes et les coups qu'il prodigue à sa mère après son retour au village semblent bien être le symbole de l'abolition du contrôle maternel. La croyance que l'on lui inculque de sa mort prochaine, dans la brousse, explique son allure peu crâne avant le départ, mais il est vrai que l'on ajoute qu'il renaîtra de nouveau, et il semble bien que sous certains rapports le jeune homme devra considérer son passé comme inexistant ou sans valeur. En effet il vit d'une vie nouvelle, il a acquis le droit de circuler partout dans la brousse et de vivre à l'écart de sa famille ; il emporte avec ses camarades la case qu'il s'était construite à l'avance et il l'installe près de celle des jeunes gens précédemment initiés et non encore mariés. Dans tous les villages *koniagui*, ce groupe de cases affecte la forme d'un rectangle dont les habitations du chef forment le centre (fig. 2). Au milieu d'un des grands côtés du rectangle s'élève la case appelée *tangala* qui symbolise la présence du *nemba* au village ; les femmes



1. Case du nemba (tangala).
2. Cases des faleg.
3. Cases des dyarar.
4. Cases des dyarar asonkaf.
5. Cases du chef de village
6. Cases de la famille du chef.
7. Cases de réunion (ougouti).

et les enfants ne doivent pas y pénétrer. A droite et à gauche de cette case sont les *faleg* puis les *dyarar* et enfin les *dyarar asonkaf* ou *dyarar* âgés qui n'ont pas trouvé à se marier. Ces jeunes gens forment deux groupes séparés par la case du nemba; ils se réunissent pour parler et prendre leurs repas dans deux cases un peu plus grandes que les autres et placées chacune au milieu et à l'intérieur des deux extrémités du terrain englobé par les cases, on les appelle *ougouti*. A Itiou et chez les *Bassari*, les jeunes gens vont prendre leur repas dans leur famille, dans les autres villages on le leur apporte.

Chez les *Bassari*, les jeunes gens habitent trois grandes cases; dans l'une sont les *faleg*, dans la deuxième sont les *dyarar* (*oudyar* en *bassari*) et dans la dernière les *dyarar asonkaf*; cette dernière case fait souvent défaut dans les petits villages et, lorsqu'elle existe, les femmes ne doivent pas y entrer. Les jeunes filles ont coutume de passer la nuit dans la case des *dyarar*, elles ont aussi le droit de coucher dans celle des *faleg*, mais elles n'y vont qu'à l'insu des *dyarar* qui méconnaissent à leurs camarades plus jeunes le droit de loger les jeunes filles, ce qui occasionne parfois des conflits. Ces trois cases se reconnaissent extérieurement à l'ampleur de leurs dimensions et à l'ornement en forme d'éventail qui est fixé au sommet de leurs toits. Chez les *Bassari*, l'entrée des *faleg* dans les rangs des *dyarar* est accompagnée d'un simulacre de lutte; avant de pouvoir loger dans la

Fig. 2. — Habitation du chef et des *dyarar* de Bantank. A droite, la case du *nemba* dite *tangala*. A remarquer quelques *ityemb* sur les toits des cases des *dyarar*. Au centre, cases du chef; toiture protégeant le *dyambéré* de la pluie. A gauche, les cases de la famille du chef.

deuxième case, ils doivent, en quelque sorte, en prendre possession de force; il se produit alors un siège de cette case au cours duquel une partie du toit est souvent démolie.

Dans le chapitre qu'il consacre aux sociétés secrètes, dans son livre intitulé *La Guinée française*, M. Arcin donne comme société de femmes le *koumba* et le *koré*; en dialecte *koniagui*, *koumbata* et *akoré* désignent, non pas des sociétés de femmes, mais une seule et même personne du sexe masculin, dignitaire des sociétés secrètes d'hommes mais à laquelle incombent l'initiation et la surveillance des femmes. Il semble bien, en effet, que chez les *Koniagui* les femmes font dans une certaine mesure partie des sociétés secrètes; certains faits indiquent qu'il y a connexité entre le *loukouta* et l'*akoré*; presque toujours l'*akoré* est accompagné du *loukouta* et, au moment de l'excision des jeunes filles, le *loukouta* veille à ce que tout

se passe convenablement, tandis que l'*akoré* accompagne les jeunes excisées. Parfois même le *loukouta* agit seul, lorsqu'il va, par exemple, faire un sacrifice avec les femmes au commencement de l'hivernage, à l'occasion des nouvelles cultures ; c'est encore lui qui dirige certaines fêtes de femmes. Il a été dit qu'il existait plusieurs sous-confédérations de sociétés secrètes chez les *Koniagui*, il y a de même des différenciations dans l'excision des jeunes filles qui correspondent à des divisions analogues. Dans certains groupes de villages, le jour choisi pour exciser n'est pas le même que dans d'autres ; pour les uns, le jour consacré est le lundi, pour les autres c'est le mercredi ; à Itiou il existe une particularité spéciale : il est interdit de faire des libations de bière de mil à l'occasion de l'exécution de ce rite. Enfin, dans certains villages, les femmes ont la permission de boire de la bière de mil fabriquée à l'occasion de l'initiation des *faleg*, alors que dans d'autres ce droit leur est refusé.

Si tous ces faits permettent de supposer qu'elles sont initiées aux sociétés secrètes, elles ne le sont certainement qu'à un degré inférieur ou incomplet, car elles ne connaissent pas l'identité du *loukouta* et, si la plupart se doutent bien que c'est un homme, en tous cas elles ignorent son nom et n'osent même pas formuler cette opinion avec certitude.

Les femmes recevraient leur initiation au moment de l'excision, qui se pratique à l'âge d'environ dix-sept ans chez les *Koniagui* et un ou deux ans plus tôt chez les *Bassari*. Contrairement à la coutume de la généralité des autres noirs, l'opération est faite par un homme mais seules les femmes peuvent y assister. Pendant trois jours, les jeunes excisées dansent dans le village, puis on les enferme pendant un mois dans une case élevée derrière celle du chef de village. Sauf l'*akoré* et le *loukouta*, elles ne doivent pas voir d'hommes ; matin et soir, elles sortent un instant du village dans un coin de brousse voisin, et, pour éviter la vue des hommes, en cours de route, elles s'enveloppent la tête dans un grand pagne bleu, en ménageant une petite ouverture pour pouvoir se diriger. L'*akoré* leur rend visite dans leur case ; elles doivent, à son arrivée, frapper des mains en cadence, et, à la moindre contravention, à ses instructions, il les frappe et souvent, paraît-il, il les fait s'étendre à terre pour s'asseoir sur elles. Avant d'être excisées, elles n'avaient pas le droit de porter plus d'un bracelet de cuivre au bras, et pendant le temps de leur réclusion, après l'excision, elles remplacent leur anneau de nez et leurs boucles d'oreille en étain par de simples brins de paille.

L'initiation des jeunes gens est le signal de fêtes générales dans tout le pays et qui intéressent tout le monde. Chacun suspend ses travaux agricoles ou toute autre occupation pour ne songer qu'aux réjouissances. Les jeunes gens parcourent en bandes le pays, allant de village en village ; un certain nombre portent, en cette occasion, la coiffure décrite par le Dr Rançon. Cet ornement affecte la forme d'un cimier dont la hauteur varie de 40 à 50 centimètres ; il est constitué par des lamelles taillées dans la partie dure des feuilles de rônier et cousues les unes au-dessus des autres puis recouvertes d'étoffes rouges. Son bord inférieur est concave, il épouse parfaitement la forme de la tête à laquelle on le fixe en le cousant après les cheveux, depuis le front jusqu'au cou, son bord supérieur est convexe et va du sommet du front à la nuque. Ses deux faces sont ornées de verroteries, de flocons et de glands de laine rouge, il en est de même du bord supérieur. Quand cette coiffure est fixée sur la tête, elle ressemble à une gigantesque crête de coq. Malgré son incommodité, les jeunes gens la portent souvent plusieurs jours de suite ; les *dyarar* seuls ont le droit de la porter. Les *faleg* tressent leurs cheveux en forme d'un cimier sur lequel ils attachent des fils et des glands de laine rouge ; cette coif-

fure est soutenue à l'aide de tiges de bambou. Les jeunes filles excisées ont droit pendant ces fêtes au port d'une coiffure particulière : leurs cheveux sont tressés en forme de cimier de casque ; sur toute la longueur de l'arête supérieure sont cousus des boutons de chemise en faïence blanche enfilés dans un long fil de coton blanc dont les extrémités pendent à droite et à gauche de la tête. La confection de cette coiffure demande plusieurs heures. Il existe une autre coiffure de fête à l'usage des *dyarar*, elle est formée par une armature en tiges de bambou d'environ 40 centimètres de long à l'extrémité desquelles sont collées des plumes de forme allongée; cette coiffure, qui mesure un mètre de hauteur sur environ 60 centimètres de diamètre, se place simplement sur la tête et s'enlève à volonté. Les *dyarar* terminent leur parure en s'attachant au cou de grandes bandes de toile rouge ou bleue qui pendent le long du corps et ils se fixent à la taille une espèce de queue formée d'une bande de cuir munie de ses poils et étendue le long d'un bâton attaché au bas du dos. Ils se chargent les mollets de sonnettes en fer de fabrication indigène, qu'ils cousent sur une bande de cuir destinée à les empêcher d'être blessés par le choc des sonnettes contre leurs jambes pendant la danse. Quelques-uns se teignent les lèvres et la pointe des seins à l'indigo.

Jeunes gens et jeunes filles ainsi parés circulent d'un village à l'autre en s'arrêtant pour danser et boire de la bière de mil. Dans leurs danses, les jeunes filles se rangent en ligne droite et chantonnent à mi-voix tandis que les jeunes gens évoluent en dansant autour d'elles et en frappant en cadence le sol de leurs pieds garnis de sonnettes.

Il est indubitable que le but de ces associations est de rendre un culte à certaines divinités et d'en obtenir la protection. Il a été déjà parlé de la divinité adorée par ces sociétés à Landoumba et à Négaré : elle s'appelle *Idaz* et sa représentation est une pierre de forme arrondie. Chez les *Koniagui*. ce culte se pratique dans deux endroits différents, l'un se trouve à proximité du village, c'est l'*ikouv*; l'autre est dans la brousse, c'est l'*opéda*. A Itiou ce culte se pratique d'une part près du village, sous un arbre dont le tronc est entouré d'un tas de pierres de latérite et d'autre part dans la brousse sur le territoire habité par les *Bassari Kuroti*. Les gens d'Ikong se rendent dans la direction de la Koulountou, ceux d'Ifane dans un terrain inculte situé à l'est d'Akoun et ceux d'Ourak vont entre la Mityi et la Gambie, tandis que les *Bassari* d'Idal se rendent presque sur les bords de la Gambie.

Dans toutes les cérémonies religieuses les *loukouta*, sont présents avec leur costume caractéristique ou non et, chez les *Koniagui*, on recherche de préférence les individus d'origine *bassari* pour remplir le rôle de sacrificateur ; les gens d'Itiou ont ainsi couramment recours aux services de leurs voisins *bassari*, les *Kuroti*, qu'ils considèrent cependant comme dépendant d'eux au point de vue politique. Dans les manifestations cultuelles on retrouve, comme dans les sociétés secrètes, le même rôle prépondérant joué par le *loukouta* et la même prééminence accordée aux *Bassari*.

L'initiation ne se fait pas tous les ans dans tous les villages à la fois; les années où elle ne se fait pas (car pour que les fêtes soient plus imposantes, les indigènes attendent d'avoir un certain nombre de jeunes gens ayant l'âge requis), elle est remplacée dans le courant du mois de juin par un sacrifice et une fête qualifiés de *petit dyendyen* par opposition au *dyendyen* de l'initiation. La divinité honorée dans ce cas est le *Génius loci* du village qui porte le nom générique d'*igwar* ; il se nomme *Yameni* à Bantank et Ikong, *Sameni* à Ouyane, *Manadèl* à Ifane et *Masa* à Itiou. Chez les *Bassari*, à Gandoumba, l'*igwar* a été volé il y a une cinquantaine d'années

par les Peuls : il se nommait *Ofagane*; celui de Nènné s'appelle *Andikeleka* et celui d'Idal *Grétyèk*.

Un autre fait peut fort bien être considéré comme un indice du but religieux de ces sociétés : les *Tenda-Boéni*, aujourd'hui musulmans, n'en font plus partie bien que la communication qui continue de leur être faite puisse être considérée comme une invitation à revenir à leurs anciennes pratiques ; s'ils ne se rendent pas à cette invitation, c'est que sans doute ils ne peuvent pas être affiliés et musulmans à la fois.

Il y a lieu de remarquer d'une façon générale le rôle important joué par le chef de village dans ces associations. Après l'initiation au deuxième degré, les jeunes gens quittent leurs familles pour venir installer leur habitation près de la sienne. La case dite *tangala* [1] qui symbolise la présence du *nemba* au village est également bâtie sur le même alignement que celles des *dyarar*, qui chaque année doivent cultiver un champ pour le chef, lui construire et lui entretenir ses cases. A sa mort, tous les *faleg* et tous les *dyarar* sont tenus de monter la garde en armes sur le lieu de sa sépulture pendant la nuit jusqu'à l'accomplissement de certaines cérémonies, généralement pendant douze à quinze jours. Les dignitaires de la société, *nemba*, *loukouta* et *akoré*, sont nommés vraisemblablement sur sa présentation; il peut même, de sa propre autorité, sans rendre compte à personne, les envoyer en mission. Sans crainte d'exagérer, on peut dire que dans l'état social de ces indigènes, dont la principale caractéristique est l'anarchie, le rôle du chef est beaucoup plus religieux que politique et l'on peut ajouter qu'il y a en quelque sorte identité entre le village et la société secrète, puisque les hommes qui font partie de l'un font partie de l'autre. Le chef du village, qui est le continuateur du fondateur du village, a hérité de l'influence que ce dernier avait sans doute dans la société qui s'était formée en même temps que le village. On s'explique ainsi pourquoi les chefs sont choisis avec l'assentiment plus ou moins tacite de tous les habitants, et cet assentiment n'est pas une simple formalité : si l'accord ne se fait pas sur le candidat présenté par le fils d'un ancien chef, il peut en résulter une scission et la fondation d'un nouveau village par le candidat des mécontents; ce fait s'est produit très souvent. Il ne s'ensuit pas pour autant une rupture complète : la presque totalité des villages ainsi formés continue à faire partie de la même sous-confédération que le village d'où ils sont sortis et ils pratiquent l'initiation le même jour et au même endroit et il semble bien que, si tous reconnaissaient autrefois la suprématie religieuse du village de Landoumba, c'est parce que ce village était le plus ancien.

On peut considérer que toutes ces sociétés, comprenant tous les individus mâles de la population, ne méritent guère le nom de sociétés secrètes, puisque tout le monde en fait partie ou est destiné à en faire partie, même les captifs d'origine étrangère pris tout jeunes et élevés dans le pays. Malgré les apparences, ce nom peut cependant leur être conservé. Les étrangers n'ont jusqu'à présent jamais été initiés, pas plus ceux qui les environnent que ceux qui habitent dans le pays, quelle que soit la durée de leur séjour. Dans le sein même de ces sociétés il existe différents degrés d'initiation et les initiés du degré inférieur ignorent totalement en quoi consiste l'initiation au degré immédiatement supérieur. Il est bon d'ajouter que les initiés ont à leur disposition un et peut-être plusieurs langages religieux secrets.

Ces indigènes déclarent que leurs associations n'entretiennent aucune relation avec celles des autres peuplades non musulmanes.

1. A Itiou cette case fait défaut, bien que son emplacement soit laissé vide.

Ces sociétés ont une influence profonde tant sur la vie privée que sur la vie publique, leur action est pour ainsi dire quotidienne. Autrefois, c'est à leur abri que fonctionnaient les coutumes dont elles assuraient le respect : les *loukouta* surveillaient l'exercice de la vengeance privée, qui est la base du droit criminel de ces indigènes, surveillance absolument nécessaire pour éviter l'anarchie dans un pays où chacun n'a pour limiter son droit que le droit égal d'autrui, sans puissance temporelle assez forte pour en faire assurer le respect ; ils remplissaient en un mot le rôle de gendarmes, disposant de moyens d'investigation extrêmement puissants. Ces sociétés tempéraient ainsi l'anarchie dont elles étaient à vrai dire peut-être bien quelque peu responsables : tous les initiés sont, en effet, égaux entre eux, et ils admettent mal l'obéissance à un de leurs congénères affilié comme eux et, encore aujourd'hui, il est matériellement impossible à un chef *koniagui* ou *bassari* quelqu'il soit de mettre en état d'arrestation un autre de ses congénères.

L'autorité de ces sociétés était assez forte pour imposer une période de paix obligatoire qui n'est pas sans analogie avec notre « Trêve de Dieu » du moyen âge. Le moment où la guerre et même les simples rixes sont interdites coïncide avec l'époque des fêtes du *dyendyen* ou de l'initiation, c'est-à-dire juin et juillet. Les moindres contraventions sont réprimées et punies ; en juillet 1909 quelques jeunes gens du village de Bantank ayant échangé quelques coups de poing pour une cause futile, tous les hommes du village ainsi que toutes les femmes excisées [1] se virent infliger, à titre d'amende, un sacrifice expiatoire de chacun un poulet, par les deux envoyés du *nemba* de Négaré présents.

Aujourd'hui, leur action s'exerce d'une façon visible comme par le passé, les jeunes gens continuent d'habiter près du chef, les *akoré* conservent la surveillance des affaires concernant les femmes et les *loukouta* interviennent même dans la vie politique en 1908 ils contribuèrent, sur l'invitation du chef d'Itiou, à faciliter le recensement de ce village. Ces associations s'adaptent dans une certaine mesure à la situation nouvelle faite par notre prise de possession du pays en ce qui concerne tout au moins la justice indigène : en 1910 il est arrivé dans un cas relatif à l'application de la coutume du Lévirat que la sentence rendue par le Tribunal de Province, légalement constitué, fut complétée par l'intervention de l'*akoré* qui alla réclamer, conformément à la Coutume et au jugement rendu, une indemnité compensatoire au nouveau mari.

Naissance et enfance.

Pendant toute la durée de sa gestation, estimée de neuf mois, la femme *koniagui* ne se détourne pas de ses occupations, elle vaque comme à l'ordinaire à ses travaux habituels. Lorsque les douleurs de l'enfantement commencent à se faire sentir et font présumer l'approche de la délivrance, la parturiante s'enferme dans sa case avec trois ou quatre matrones qui l'assisteront ; ces aides sont de préférence des parentes ou des amies. Lorsque l'accouchement est jugé imminent, on la place sur la natte de son lit, en l'agenouillant le corps penché en avant, ses bras sont de même étendus en avant et elle se maintient en s'appuyant sur la paume des mains. Une ou deux assistantes l'aident, en la soutenant par le ventre. Si l'accouchement a lieu de nuit, on allume du feu sous le lit dans les conditions habituelles avec du bois ordinaire, si l'accouchement a lieu de jour on ne fait pas de feu. Dès que l'enfant

1. Ce fait est encore un argument en faveur de la thèse de l'affiliation des femmes aux Sociétés secrètes.

est venu à la lumière du jour, une matrone coupe le cordon ombilical avec un couteau à lame très effilée que l'on ne lave qu'après l'opération (la hernie ombilicale, provenant, parfois, de cette opération mal faite, est considérée comme un signe de beauté), puis elle lave l'enfant en plein air, devant la porte de la case, avec de l'eau tiède et lui enduit, ensuite, de beurre de karité, la cicatrice ombilicale et, quelquefois, tout le corps. Les débris du cordon sont attachés sur le bord du toit, à l'entrée de la case, tandis que le placenta est enterré dans le sol à l'intérieur de la case de l'accouchée. Pendant toute la durée de l'accouchement, on a pris soin de tenir la porte de la case soigneusement fermée. Le soir venu, on fait prendre l'air au nouveau-né et à sa mère, dans le voisinage immédiat de l'habitation et autant que possible, on fait boire quelques gouttes de bière de mil à l'enfant avant de lui donner le sein. S'il arrive que la femme accouche d'un mort-né, on l'enterre toujours dans l'intérieur même de la case et, si la parturiante meurt en cours de travail, ou de suites de couches, on l'enterre comme les autres femmes, sans faire de différence.

Lorsque le cordon ombilical tombe, c'est-à-dire au bout de trois ou quatre jours, on rase la tête de l'enfant, en respectant les cheveux du dessus du crâne ; cette opération est pratiquée par un homme marié qui reçoit une calebasse de fonio en rétribution. A partir de ce moment, le père peut toucher son enfant et entrer dans la case de sa femme, de même que les autres hommes, chose qui lui était interdite les jours précédents; auparavant il pouvait seulement le voir. Le père reconnaît l'enfant comme étant de lui en donnant un pagne à la mère, pour porter le nouveau-né dans le dos; chez les *Bassari* le pagne est remplacé par une peau de chèvre dont les poils sont tournés vers le corps de l'enfant, elle est ornée et embellie par des plaques de cuivre et des fils de perles. Dès que la mère est un peu reposée, c'est-à-dire au bout de trois ou quatre jours, pas davantage dans la plupart des cas, elle se remet petit à petit à vaquer à ses occupations habituelles.

Dès sa naissance, de droit, l'enfant a un nom qui lui est attribué en se basant sur son sexe et son ordre de naissance en procédant de la mère, puisque la parenté légale est la parenté utérine.

LISTE DES NOMS PAR SEXE ET ORDRE DE NAISSANCE

KONIAGUI		BASSARI	
GARÇONS	FILLES	GARÇONS	FILLES
Sara.	Fanem ou Fanoumou.	Tyara.	Tyira.
Sampou.	Fanyi.	Tama.	Koma.
Pata ou Patala.	Nyafou.	Kali.	Péna.
Alouna ou Nyalo.	Azeko.	Endeka.	Nyari.
Ouali.	Nyola.		Tagué.
Séné.	Adélé.		
Avir.	Nambek.		

Si le dernier des aînés de l'enfant est mort en bas-âge, le nouveau-né peut recevoir son nom ; si, au contraire, cet aîné est mort assez longtemps après sa naissance, il reçoit le nom suivant.

Le nouveau-né peut être l'objet de traitements différents, selon les caractères physiques qu'il présente. L'enfant qui a le malheur de naître avec les doigts palmés est immédiatement supprimé, tandis que l'on se contente de couper le doigt supplémentaire de l'enfant qui vient au monde avec six doigts ; cette petite opération

se fait au moment du premier lavage ; quelquefois, surtout chez les *Bassari*, on le garde tel quel. Les dents de l'enfant poussent-elles plus vite qu'à l'ordinaire, on ne lui fait aucun mal, mais on le considère avec méfiance, on le prend pour un homme mort, qui renaît une deuxième fois. On ne trouve pas de jumeaux chez les *Koniagui* car, en cas de grossesse gémellaire, on court immédiatement chercher le père, qui met à mort, sans délai, l'enfant qui est venu au monde le deuxième : on ne conserve jamais que le premier. Les *Koniagui* ne se souviennent pas d'avoir jamais vu d'albinos parmi eux ; il en existe un actuellement chez les *Bassari*, il jouit de la même considération que le commun de ses congénères, on l'appelle simplement « *Afisa* » c'est-à-dire celui qui est de couleur blanche ; les individus qui naissent d'une teinte plus claire que les autres ne sont, de même, l'objet d'aucun traitement particulier.

Les avortements, sauf quand ils ont été volontairement provoqués, sont toujours attribués aux maléfices, on ne leur reconnaît pas de cause naturelle. Lorsqu'une femme avorte à plusieurs reprises, on recherche l'individu ou le génie par l'intermédiaire duquel cette personne a provoqué ces avortements répétés et, pour le fléchir, on lui offre des sacrifices, qui consistent, le plus souvent, à égorger une poule ou un coq avec le cérémonial ordinaire : on lui tranche les chairs tout autour du cou et on le laisse se débattre ; s'il meurt sur le dos, c'est d'un excellent présage ; si, au contraire, il tombe en avant le signe est néfaste. D'autres indices peuvent influer sur ces premiers pronostics et les renforcer ou les contrebalancer ; les organes intérieurs de la victime sont-ils de couleur claire et pâle, le génie est considéré comme favorable, et défavorable si les organes sont de couleur plus foncée. On augure la réponse de la divinité d'après les constatations faites. S'il existe des génies qui provoquent les avortements, il en est d'autres au contraire qui favorisent les grossesses, et l'on se rend, souvent de loin, au lieu de leur résidence pour se les concilier. D'autres fois, la femme qui désire être enceinte ou mener une grossesse à bien fait une offrande de dolo à ces génies spéciaux, et l'absorption de cette bière de mil est censée provoquer la grossesse de toutes les femmes qui en boivent. Il existe un autre procédé de consultation : une vieille femme, parente de l'intéressée, met de l'eau dans une petite calebasse ronde à col long, étroit et resserré à sa base, puis elle la retourne le col dirigé contre le sol ; si l'eau coule vite et immédiatement, c'est d'un excellent présage il n'y a, au contraire, rien à espérer si l'eau s'écoule lentement.

D'autres fois, on accuse un ancien prétendant à la main de la femme et qui a été évincé de jeter le maléfice sur celle qu'il n'a pu obtenir ; on agit alors de façon à annihiler ces manœuvres pour l'avenir. Un dernier remède, usité au cas où tous les autres procédés ont échoué, c'est de changer de village seule ou avec le mari ; la première solution peut être une source de conflits lorsque la femme se trouvant mieux à sa nouvelle résidence ne veut plus revenir.

Boire de l'urine de cheval ou manger une reine de termites sont, dit-on, d'excellents stimulants pour la fécondité.

Les pratiques d'avortement ne sont usitées que par les jeunes filles lorsqu'il leur arrive d'être enceintes avant leur excision et quelquefois, mais plus rarement, avant leur mariage ; l'avortement, dans ce cas, n'est jamais provoqué par des manœuvres manuelles, mais par l'absorption d'eau dans laquelle on a fait préalablement bouillir certaines racines. Il est excessivement rare de voir une femme mariée se faire avorter intentionnellement.

La mère allaite son enfant jusqu'à l'âge de deux ans et demi ou trois ans. Comme toutes les autres femmes noires, la femme *koniagui* vaque à ses occupations en portant son enfant dans le dos et, souvent, en rentrant le soir des champs ou de la

brousse, le mari tient lui-même son enfant en le portant sur la hanche. L'enfant suit la mère partout et couche dans sa case, jusqu'à un âge relativement avancé. Jusqu'à quatre ou cinq ans filles et garçons sont traités de la même manière, mais, à partir de ce moment, la petite fille commence à aider sa mère dans la mesure de ses faibles moyens, tandis que le jeune garçon contribue à la garde du menu bétail, tel que chèvres et moutons; il prend les repas avec les hommes de sa famille dès qu'il est à même de manger seul. A l'époque des cultures, les parents emmènent leurs enfants avec eux aux champs. Devenue un peu plus âgée, la petite fille aide sa mère dans tous ses travaux ménagers et le jeune garçon travaille aux cultures, mais son rôle est plutôt de surveiller les troupeaux, surtout dans la période d'hivernage, pour les empêcher d'endommager les récoltes ; il porte toujours avec lui son arc (*onhed*) et quelques flèches (*ousa*), avec lesquels il chasse de menus gibiers, principalement le lapin et la perdrix. A peu près libre de ses actes, il passe la presque totalité de son temps dans la brousse des environs du village, ne rentrant que le soir pour manger puis se coucher. Vers l'âge de seize ans, il devient *faleg* et quitte sa famille pour venir s'installer près du chef de village, au centre de la grande ligne des cases des jeunes hommes du village ; trois ans plus tard il devient *dyarar*. A cet âge il est à peu près complètement indépendant : bien qu'aidant un peu ses parents, il cultive pour son compte et ses obligations envers le chef sont très lâches car elles ne comportent aucune sanction. La chose qui l'occupe le plus maintenant est la recherche d'une épouse, car, pour se marier, il ne doit compter, ou peu s'en faut, que sur lui-même ; s'il ne peut y arriver, il deviendra *dyarar asonkaf* et à partir de ce moment il ne pourra plus obtenir de jeunes filles en mariage, aucune n'en voudra, il devra se contenter d'une vieille, comme lui, si toutefois il en trouve.

Après son mariage le *dyarar* emporte sa case du carré du chef de village et s'installe à part, avec sa femme ; il s'établit généralement près d'un parent ou d'un ami : de *dyarar* il est devenu *atyer*. Il vit, alors, à sa guise, changeant de village quand cela lui fait plaisir, et il a toute liberté d'épouser plusieurs femmes, s'il est assez habile pour en décider plusieurs.

La jeune fille habite avec sa mère jusqu'au moment d'aller habiter chez son mari, ce à quoi elle ne se résoud qu'à la dernière extrémité ; tant qu'elle reste avec sa mère, elle jouit en effet d'une assez grande liberté, elle a toute faculté de parcourir librement les environs au moment des fêtes ; son fiancé est alors aux petits soins pour elle, craignant qu'un concurrent ne parvienne à la détourner de lui. Voulant profiter de sa liberté jusqu'au bout, ce n'est que devenue enceinte qu'elle se décide à quitter sa famille. Dès qu'elle habite avec son mari, elle doit prendre sa part des travaux du ménage : adieu réjouissances et tam-tam, elle n'assistera plus qu'à quelques fêtes particulières aux femmes mariées ; si son mari le lui permet, elle pourra assister à d'autres fêtes, mais le fait n'est pas fréquent et pas très bien considéré. Elle devra se consacrer toute entière à ses devoirs d'épouse et de mère. Au reste, elle est estimée et sait souvent prendre une réelle influence sur son mari, qui se garde bien de la maltraiter, sachant que, si sa femme se trouve mal chez lui, il ne pourra pas la retenir de force.

Circoncision et excision.

Les *Koniagui* et les *Bassari* pratiquent la mutilation des organes génitaux sur les jeunes gens des deux sexes; l'exécution de ce rite, surtout lorsqu'il s'agit des jeunes filles, est l'occasion de grandes fêtes accompagnées de danses, de libations de bière de mil et de nombreux coups de fusil.

Cette opération ne se pratique pas chaque année dans chaque village : pour que les fêtes soient plus importantes, on attend qu'un certain nombre d'enfants aient atteint l'âge requis, c'est-à-dire dix ans environ pour les garçons et dix-sept pour les jeunes filles.

Circoncision des garçons. — Il appartient au père de décider si son fils est en âge d'être circoncis et l'époque choisie pour la pratique de cette opération coïncide, toujours, avec le commencement de la saison sèche.

La circoncision des garçons est plus une fête familiale que publique et les parents s'entendent souvent pour circoncire ensemble leurs enfants approximativement du même âge. Le jour choisi est un lundi ou un mercredi selon les villages ; les enfants sont emmenés un peu à l'écart des habitations, après le lever du soleil, et l'opération est pratiquée sous un arbre quelconque, par un homme déjà marié. Cet homme est choisi par le père de l'enfant, mais, dans certaines familles seulement où les opérateurs se succèdent souvent de père en fils ; cette coutume n'a rien d'absolu bien qu'elle soit généralement observée et un indigène quelconque peut très bien accepter de remplir cet office s'il en est prié. Le couteau qui sert à faire l'opération est un rasoir ordinaire, soigneusement aiguisé pour la circonstance ; il est tenu caché par son propriétaire, car on cherche toujours à voler les couteaux qui ont servi à la circoncision.

Le jeune garçon est amené tout nu, sans autre vêtement que sa ceinture ordinaire, faite en fibres de feuilles de rônier tressées ; on le fait se tenir debout sous l'arbre, les jambes légèrement écartées, on lui incline la tête en arrière tandis qu'un assistant déjà circoncis lui pose la main sur les yeux pour l'empêcher de voir. De son doigt préalablement humecté de salive, l'opérateur mouille le pourtour du prépuce à l'endroit qu'il se propose de trancher ; si la salive est en quantité insuffisante et sèche trop vite, il recommence, puis, de la main gauche attirant le prépuce en avant, il le tranche en deux ou trois coups de couteau, jamais en un seul. La salive aurait, paraît-il, l'avantage de délimiter la partie du prépuce à enlever. Les chairs coupées sont ensuite enterrées, les unes après les autres, en dehors de la présence des jeunes opérés. Il y a quelques années, lorsque les *Badyaranké*, chassés de leur pays par Sellou Koyada, chef du Ngabou, habitaient chez les *Koniagui*, on les soupçonnait volontiers de chercher à voler ces débris pour en faire des amulettes.

Près du lieu de l'opération, une case sommaire a été préalablement construite ; c'est là que les jeunes opérés sont tenus enfermés pendant 10 jours. Trois fois par jour, on leur apporte à manger de plantureuses calebasses de nourriture de toutes espèces, principalement du mil pilé et sucré avec du miel ; on leur apporte aussi de la bière de mil ; on s'abstiendrait de leur donner des arachides, que l'on accuse de retarder la guérison des plaies. Dans cette case, ils reçoivent la visite de leurs parents et tout individu déjà circoncis peut venir les voir, mais entre eux ils doivent observer le silence le plus absolu. Toujours tenus sans vêtements, on leur fait chaque jour un lavage et un pansement ; on se sert pour cela des feuilles d'un arbre appelé *wakhab* que l'on applique sur les plaies. Pendant tout le temps de leur retraite et sous aucun prétexte, la vue d'un enfant incirconcis ou d'une femme ne doit frapper leurs regards. Quand ils sortent pour satisfaire à leurs besoins naturels ou pour aller se laver au marigot, ils sont précédés de surveillants qui écartent les femmes et les enfants qui pourraient se trouver sur leur passage. Au bout de ces dix jours, même non complètement guéris, ils peuvent librement sortir et circuler dans leur village. Après guérison, ils revêtent l'*ipog* et rentrent dans la vie commune.

Excision des jeunes filles. — L'excision des jeunes filles est accompagnée de

fêtes plus bruyantes et plus importantes que la circoncision des garçons ; elle se fait tous les deux ou trois ans seulement dans chaque village, pour que le nombre des jeunes filles soit plus grand et les fêtes plus imposantes.

L'excision se pratique au mois de mars, un mercredi, ou dans certains villages, un lundi. Longtemps à l'avance, on peut facilement reconnaître les villages qui se préparent à l'exécution de ce rite ; en prévision des festins qui l'accompagnent, depuis plusieurs semaines déjà les jeunes filles préparent le bois qui sera nécessaire à la cuisson des aliments qui seront absorbés par les visiteurs. Elles coupent de longues perches de bois vert, qu'elles apportent, liées en longs fagots, à proximité du village et qu'elles dressent, debout, contre un arbre, afin de les faire sécher ; elles pilent à l'avance le fonio destiné à être consommé. Si, le matin du jour choisi, on entre dans le village avant le lever du soleil, on trouve, déjà, tout le village en mouvement : on n'entend que le bruit des pilons des femmes occupées à préparer d'énormes quantités de nourriture et la rumeur de l'arrivée des femmes qui viennent des villages voisins participer à la fête ; elle se réunissent en bandes et vont, en dansant et en chantant, d'un groupe de cases à l'autre. Au milieu de ce vacarme retentissent déjà de nombreux coups de fusil, tirés par les jeunes gens et, particulièrement, par les parents et les fiancés des futures excisées.

Dès que le soleil se lève, les femmes vont à deux ou trois cents mètres du village emmenant avec elles les jeunes filles qui vont être excisées ; les hommes n'ont pas le droit d'assister à l'opération et restent au village ou à l'écart. Une fois l'endroit choisi par les vieilles femmes ou par l'opérateur, qui est toujours un homme et qui est le même que celui qui circoncit les garçons, on se met à le débarrasser vivement de toutes les herbes qui le recouvrent ; on choisit, souvent, l'emplacement en saillie d'une ancienne termitière. Une vieille femme se détache du groupe, va cueillir quelques rameaux de feuilles vertes à un arbre voisin et les jette sur l'emplacement débroussé. Elle s'assied dessus et penche le corps en arrière, une autre vieille femme vient s'asseoir derrière elle ; la partie antérieure du corps de la seconde femme fait face au dos de la première qui, inclinée en arrière, s'appuie ainsi sur la poitrine de la deuxième. Les préparatifs étant ainsi terminés, on amène la jeune patiente, la tête et les épaules recouvertes d'un pagne bleu qu'on lui enlève ; elle se trouve alors complètement nue, ne portant autour du cou qu'une ficelle, à laquelle sont suspendues une ou deux petites cornes de gazelle, contenant une amulette renfermée dans la partie creuse de la corne. La vieille femme assise la première tient les genoux relevés et écartés ; légèrement inclinée en arrière, elle est soutenue par l'autre matrone assise derrière elle ; la jeune fille s'assied sur ses genoux, la vieille femme l'attire en arrière et la fait glisser jusque sur son ventre, puis saisissant le pagne que portait la jeune fille, elle lui enveloppe la tête après lui avoir introduit dans la bouche un morceau de bois. Elle attire de nouveau la jeune fille en arrière tandis que deux aides lui prennent les jambes, les écartent et les font passer par dessus les genoux de la vieille femme. Ce groupe est entouré par un nombre plus ou moins grand de spectatrices ; pendant toute la durée de l'opération, elles regardent en chantant et en agitant de petites calebasses remplies de petits cailloux. L'opérateur se place sur le côté droit de la jeune fille et tranche d'abord la petite lèvre gauche en commençant par la partie inférieure, puis la petite lèvre droite et en dernier lieu le clitoris. Tant que dure l'opération, la jeune fille tient serré entre ses dents le morceau de bois qui a été introduit dans sa bouche. Les vieilles femmes placées autour dirigent le travail de l'opérateur et ramassent les débris des chairs coupées ; leur contrôle ne se borne pas à de simples conseils : de leurs mains elles examinent au milieu du sang si l'opération a été faite

convenablement et rappellent à l'ordre le chirurgien d'occasion, s'il en est besoin, en lui indiquant les lambeaux qu'il a omis de sectionner. L'opération est plus ou moins bien faite et dure plus ou moins, selon le degré d'habileté de l'opérateur et de finesse du tranchant de son instrument.

Lorsque les matrones jugent l'opération terminée, elles enlèvent le pagne qui recouvrait la face de la patiente pour l'empêcher de voir et en même temps d'être vue. Elle se relève complètement nue et sans avoir subi aucun lavage; les jambes toutes ensanglantées, elle se met à danser, encouragée par les applaudissements des femmes qui font cercle autour d'elle, pendant que l'opérateur procède à une nouvelle excision. D'autres collègues opèrent à peu de distance ; dans les grands villages, il y en a parfois cinq ou six qui travaillent en même temps.

Peu après, au premier lavage, les matrones examinent en détail les nouvelles opérées et, si elles trouvent l'opération mal faite ou incomplète, elles la terminent; il arrive ainsi parfois que quelques jeunes filles sont excisées à trois et même quatre reprises, chose qui n'est guère de leur goût, car quelques-unes essayent d'échapper par la fuite à ces nouvelles opérations. Un seul homme a le droit d'assister à l'opération : c'est l'*akoré*, revêtu pour la circonstance de son costume spécial, tandis que le *loukouta* reste au village.

Les danses, faites par les opérées elles-mêmes, sont accompagnées de coups de fusil tirés par les jeunes gens et durent trois jours [1] ; dans l'intervalle des danses, elles se reposent dans leur case habituelle; dans le village, tout le monde fait bombance et boit de la bière de mil. Le matin du quatrième jour, on les enferme dans une case qui est toujours établie au centre du village, derrière la case du chef. Cette case est construite avec très peu de soin, sa paroi est formée de vieilles nattes attachées à des piquets, le toit est constitué par des tiges de mil desséchées et disposées horizontalement. L'intérieur de cette case est aménagé avec aussi peu de soin : deux lignes de traverses en bois sont disposées parallèlement dans la case et par dessus on range quelques tiges de bambous sur lesquelles on étend des nattes qui servent de lit pour toutes les jeunes filles excisées du village; la grandeur de cette case est naturellement proportionnée à leur nombre.

Les excisées sont gavées de nourriture trois fois par jour et on les fait sortir matin et soir dans un coin de brousse, près du village, sous la surveillance d'autres femmes plus âgées ; leurs plaies sont pansées à l'eau tiède. Au cours de leur sortie, elles sont encadrées par leurs surveillantes et traversent le village en se tenant la tête enveloppée dans un pagne de couleur, bleue autant que possible, et avec leurs mains élevées à la hauteur des yeux elles ménagent dans l'étoffe une petite ouverture pour pouvoir se diriger, en évitant de se laisser voir, car, pendant tout le temps de leur retraite, elles doivent éviter, autant que faire se peut, tout point de contact avec les hommes, auxquels il est absolument interdit de pénétrer dans leur case ; il n'y a qu'une seule exception à cette règle en faveur de l'*akoré*, qui a sur les jeunes excisées le droit de surveillance et de correction. Lorsqu'il va les visiter, elles doivent se mettre à genoux, frapper des mains en cadence et obéir à toutes ses instructions. Le temps de cette retraite est fixé à quarante jours.

C'est au moment de l'excision que se confirment les fiançailles; le futur époux intervient en effet pour une part assez importante dans les dépenses causées par les fêtes qui accompagnent cette opération : il fournit de la poudre pour tirer des coups de fusil et la presque totalité des colliers de verroterie et des différentes parures que sa fiancée aura le droit de porter après l'expiration de son temps de réclusion.

1. Ces fêtes portent le nom de *Sampatché* ou *Mimi*.

Mariage.

Chez le peuple *tenda*, le mariage revêt comme ailleurs le caractère d'une vente, mais ce caractère est beaucoup moins saillant que dans la plupart des autres régions. Ici le consentement de la jeune fille a une réelle importance; l'autorité du père, surtout chez les *Bassari*, n'est pas toujours suffisante pour y passer outre et la jeune fille reçoit, toujours, une partie de la dot.

Presque toujours, le mariage est précédé de fiançailles qui peuvent durer très longtemps et même n'arriver jamais à réalisation. Les fiançailles se font, parfois, avant la naissance d'un des futurs époux; il arrive que, lorsqu'une femme est enceinte, des membres d'une famille amie, en général la mère, font des démarches pour obtenir que l'enfant conçu soit réservé pour tel autre enfant, au cas où le nouveau-né serait une fille. Plus souvent, les fiançailles sont conclues pendant la première enfance et, comme dans le cas précédent, ce sont surtout les mères qui s'arrangent entre elles. Si les parents ont négligé de fiancer leur jeune garçon, ce sera à lui, devenu jeune homme, de se débrouiller lui-même pour trouver une compagne; aussi arrive-t-il que quelques-uns, ne pouvant y parvenir, restent célibataires toute leur vie. A la vérité, le fiancé n'acquiert pas un droit irrévocable, il n'a qu'un simple droit de priorité; il doit veiller avec soin à satisfaire sa fiancée et ses parents, faute de quoi il risque fort de se laisser circonvenir par un concurrent plus habile ou plus généreux, bien que non officiellement agréé. Si le fiancé *koniagui* ne verse effectivement pas de dot, il est tenu à diverses obligations qui peuvent être considérées comme en tenant lieu. Il doit venir travailler au champ de sa fiancée et aider ses futurs beaux-parents dans leurs travaux; c'est surtout au moment de l'excision de la jeune fille qu'il devra faire preuve d'activité; c'est à cette époque que les fiançailles se renouvellent et deviennent en quelque sorte définitives, il doit, à cette occasion, donner deux chapons aux parents de la jeune fille et contribuer aux dépenses occasionnées par les fêtes qui accompagnent l'exécution de ce rite; il fournit une partie des grains qui serviront à nourrir les visiteurs et il donne la presque totalité des perles et des parures que la jeune opérée va pouvoir porter; il contribuera dorénavant aux frais, d'ailleurs très réduits, de son habillement. Après ces fiançailles définitives, le futur mari, sans doute en compensation des dépenses faites, a le droit d'entretenir des rapports avec sa fiancée, qui continue cependant d'habiter chez sa mère. Ces relations se pratiquent dans les conditions suivantes : le fiancé vient chercher la jeune fille chez ses parents à la tombée de la nuit et, le lendemain, au petit jour, il la reconduit chez elle. Si, comme il arrive fréquemment, les fiancés ne sont pas domiciliés dans le même village, en temps d'hivernage, le fiancé entretient seul ou avec l'aide de ses amis un chemin qui lui permet d'aller chercher et de reconduire facilement sa fiancée. Un peu plus tard, lorsque le mariage est sur le point d'être conclu d'une façon tout à fait irrévocable, le futur époux prépare de grands canaris de bière de mil en l'honneur de sa fiancée et il invite ses parents, ses amis et ceux de sa future épouse. Ces libations se font toujours un mercredi et le jeune homme met tout son amour-propre à ce que la boisson soit en quantité suffisante pour régaler largement tous les invités. Le mariage est définitivement conclu lorsque la jeune femme vient habiter chez son époux; mais, pour en arriver à ce résultat, que de patience et que d'habileté le mari n'a-t-il pas dû déployer! car, ce n'est qu'à la dernière extrémité que la jeune fille se décide à cette solution et, généralement, ce n'est que lorsqu'elle se trouve enceinte qu'elle s'y résoud. Elle retarde, en effet, cet instant le plus longtemps possible, car, tant qu'elle habite chez ses parents, elle jouit de

toute sa liberté; elle participe à toutes les fêtes, au cours desquelles, avec ses amies, elle circule en toute liberté de village en village; elle n'a aucun autre souci que la culture de sa portion de champ. Ce n'est, en général, qu'après l'âge de vingt ou vingt-trois ans en moyenne, qu'elle consent à venir habiter chez son mari; ce sont les parents et les amis de ce dernier qui vont la chercher et les meilleurs jours, pour son installation, sont le mercredi et le vendredi.

Telles sont chez les *Koniagui* les formalités à remplir pour parvenir au mariage et il en est de même, à peu de choses près, chez les *Bassari*; la principale différence consiste dans ce fait que le mariage y a beaucoup plus le caractère d'une vente : il y a paiement effectif d'une dot, dont la femme conserve d'ailleurs une partie par devers elle. La valeur de la dot varie peu : le fiancé donne un fusil à son futur beau-père ou, s'il est décédé, à celui qui possède sur la future la puissance paternelle, et cinq à dix chèvres qui deviennent la propriété de la jeune femme. Une autre particularité est à signaler, c'est un caractère de réciprocité très fréquent que possède le mariage : la famille du nouveau marié doit donner une jeune fille en mariage à un membre de la famille qui a donné la femme.

Avant son mariage, le jeune homme a eu certaines précautions à prendre : il a dû songer à se concilier certaines divinités qui ont la réputation d'empêcher les mariages de se conclure; pour les apaiser, il leur a offert des sacrifices de poulets et de bière de mil. Parmi ces divinités sont : le *Batyékoun*, qui est représenté par une pierre enfermée dans un canari en terre, il n'accepte en sacrifice que des chèvres et des moutons; le *Tenkoun*, qui est représenté par un morceau de liane rouge suspendu au toit de la case; ces deux divinités ont la même réputation et reçoivent les mêmes offrandes.

Chaque homme peut prendre autant de femmes qu'il veut ou, plus exactement, qu'il peut en trouver, il n'y a aucune limitation imposée, mais, en fait, la plupart des indigènes n'ont qu'une seule femme et quelques autres deux ou trois; seuls quelques chefs, qui gardent avec eux les anciennnes captives qui avaient été attribuées à la propriété collective du village, en ont davantage. Comme il a été dit, quelques indigènes restent célibataires, on en trouve quelques-uns dans tous les gros villages.

Les seuls empêchements au mariage qui existent sont basés sur la parenté; la prohibition s'étend aux deux lignes paternelles et maternelles en ligne directe à l'infini et, en ligne collatérale, il devient permis entre cousins issus de germains. Le mariage est licite entre gens ayant le même *tana* à condition qu'ils ne soient pas parents à un degré prohibé.

Le mariage se résoud par la mort de l'un des conjoints ou par le divorce. Le divorce n'a pas été jusqu'ici très fréquent et ses causes sont assez restreintes. Dans l'ancienne coutume, en cas d'adultère de la femme, le mari avait le droit d'exercer sa vengeance privée sur le complice; il avait la faculté de lui trancher les muscles du poignet et de l'estropier ainsi pour le restant de ses jours, mais, dans ce cas, il perdait tout droit sur sa femme, qui pouvait librement rejoindre son ancien complice. La stérilité de l'un des conjoints ou un désaccord persistant entre eux peuvent provoquer le divorce. En cas de remariage postérieur de la femme, l'ancien mari pouvait exercer sa vengeance privée sur le nouveau, au cas où il ne recevait pas ou n'acceptait pas une compensation d'une valeur allant de cinq à dix moutons, compensation dont la famille de la femme était solidairement responsable avec le nouveau mari. La maladie de l'un des conjoints n'est pas reconnue par la coutume comme pouvant être une cause valable de divorce.

Si le mariage se trouve dissous par la mort du mari, la femme a le libre choix d'accepter comme époux l'héritier du défunt ou de retourner dans sa famille; elle

a le droit dans ce dernier cas d'emmener avec elle tous ses enfants en bas-âge ; les autres, plus âgés, ont le libre choix de leur résidence et il n'est guère possible de leur imposer une volonté, lorsqu'ils font partie des *dyarar*.

Après un délai de viduité de quatre mois, la veuve a toute liberté de conclure une nouvelle union ; il y a bien, dans ce cas, mariage reconnu, mais, il ne donne plus lieu aux mêmes cérémonies que le premier mariage ; la femme va simplement habiter chez son nouveau mari, sans autre formalité. Si elle le préfère, elle peut garder sa liberté, mais les enfants qu'elle peut avoir en vivant ainsi sont considérés comme des bâtards et sont en but à la risée de leurs jeunes camarades.

Lorsque le mariage se dissout au contraire par la mort de la femme, le sort des enfants est réglé d'une autre façon : le mari conserve les enfants du sexe masculin, tandis que ceux du sexe féminin sont attribués aux parents de la femme. Il arrive fréquemment que, lorsqu'il s'agit de jeunes filles déjà grandes, elles refusent de quitter leur père qui, pour éviter autant que possible toute discussion, recherche en mariage une des sœurs plus jeunes de la défunte et non encore mariée, lorsqu'il en existe.

(A suivre).

COMMUNICATIONS

FÉTICHES ÉTOLIENS

Par M. A. Reinach (Paris).

La tête et le couteau qu'on publie ici ont été acquis en 1909 d'un paysan étolien qui habite une chaumière isolée au fond du Mornopotamos, à mi-chemin entre Lidhoriki et Velouchovo. Cette chaumière sert à surveiller le pont de Mornopotamos, un de ces ponts turcs à une arche d'un jet si hardi que le folk-lore de la Grèce occidentale explique toujours sa construction par un contrat avec le diable à qui l'on promet comme victime le premier qui passera sur le pont [1].

La désignation de *fétiche* ne s'applique proprement qu'à la tête aux trois visages et à un autre bloc de pierre, aussi grossièrement taillé, qui, au-dessus d'un corps en forme de gaîne à quatre faces, présentait une tête à un seul visage non moins informe. Malgré leur laideur, le paysan qui les possédait — ou plutôt sa femme — attachaient le plus grand prix à ces deux pièces. Ils leur parlaient et les caressaient comme des enfants, et ils avaient habillé le corps d'un lambeau d'étoffe en forme de gaîne; aussi n'est-ce probablement pas exagérer que de dire qu'on les considérait comme des sortes de fétiches. C'est à grand peine qu'on put décider la paysanne à se dessaisir de la tête aux trois visages. De l'autre statuette elle ne voulut pas se séparer. Si cette statuette pouvait intéresser par sa lointaine ressemblance avec les *hermès* antiques — répandus on le sait en vrais fétiches à tous les carrefours et qui jouaient dans la Grèce antique le rôle des images de la Vierge et des saints sur les routes de la Grèce moderne [2] — c'est sa *triposôpie* qui a appelé notre attention sur l'autre sculpture que nous allons décrire.

Le bloc, haut de 0.14, en une sorte de marbre très dur (il pèse 2 kg. 330), a été grossièrement arrondi de façon à présenter un diamètre de 0.10 environ à la partie supérieure, de 0.08 à la partie inférieure. Cette tranche inférieure est restée brute, le reste a été taillé de façon à présenter l'aspect suivant : trois visages y sont grossièrement figurés ; le pourtour du nez et des yeux est marqué par un creux assez profond ; la bouche est indiquée par une incision courbe ; le front, le menton et les joues sont détachés du bloc ; les trois figures partent d'un cou unique qui est à peine indiqué ; les crânes ne sont pas non plus distingués ; au sommet de la tête,

1. Sur les légendes de ce type, outre les références données par Cuthbert Lawson, *Modern greek Folktore* (1910), p. 250 et seq., voir le travail de L. Sainéan, *Rev. hist. d. Rel.*, 1902, p. 360-96.

2. Je rappelle seulement qu'on ne devait pas passer devant eux sans apporter une pierre à leurs pieds ou une fleur sur leur tête et que la piété populaire en faisait une si grande demande que toute une catégorie d'artisans, dits « ceux qui travaillent le tétragône », se consacrait à leur fabrication. Outre l'art. *Hermes* du *Lexikon* de Roscher, voir la dissertation de S. Eitrem, *Hermes und die Toten* (Stockholm, 1910) et, sur le triple Hermès en particulier, Usener, *Rheinisches Museum*, 1903, p. 167, 340.

la pierre s'élève en une sorte de pointe qui a pu figurer un toupet de cheveux commun aux trois figures. La maladresse du sculpteur — si l'on peut désigner de ce nom un aussi médiocre artisan — s'ajoutant à la dureté de la pierre, les trois masques ne se distingueraient guère si l'on n'en avait souligné les traits par de la peinture, ou, plus exactement, par la couleur produite par un mélange d'encre rouge et d'encre violette. Cette teinte selon les proportions du mélange appliqué, varie du lie de vin au bleu et au noir violacé. Elle a servi sur les trois masques à indiquer les sourcils, — par une épaisse ligne courbe d'où partent vers le haut des raies figurant les poils — la pupille, par une tache ronde au milieu de la boule de l'œil, — la moustache, par deux lignes courbes relevées à leur extrémité, — la barbe, par un barbouillage plus ou moins foncé des joues et du menton. Sur un des trois masques ce barbouillae fait à gpeu près défaut; mais, en examinant de plus près, il semble qu'il ait été enlevé par lavage et grattage. En tout cas, ni cette particularité, ni aucune des menues différences que les trois masques présentent entre eux ne me paraissent intentionnelles : elles résultent de la seule maladresse de ceux qui ont dégrossi et barbouillé cette tête.

Fig. 1.

Dégrossissement et barbouillage sont-ils de même époque? Le barbouillage à l'encre est évidemment assez récent : pour la sculpture — si tant est qu'on puisse se servir de ce terme pour un travail aussi rudimentaire — on peut hésiter.

Il ne serait pas impossible qu'elle ait été trouvée au *Kastro* de Velochouvo qui, à 1/2 h. au N.-O., domine toute la région. Ces ruines sont celles de la ville antique de Kallion et quelques trouvailles fortuites y ont été déjà faites, notamment celle d'une inscription archaïque, où *Eileithya*, la déesse de l'accouchement, est appelée *Weilata*, qui peut remonter au VIe s. [1].

Mais il paraît très préférable de voir ici une de ces survivances qui ne sont nulle part moins surprenantes qu'en cette Étolie qui est certainement aussi arriérée aujourd'hui par rapport au reste de la Grèce qu'à l'époque où Thucydide et Euripide qualifiaient de *barbares* ses sauvages montagnards [2]. Bien que — par suite de cette barbarie même — la littérature antique soit très pauvre de renseignements à l'égard de l'Étolie et que bien peu de fouilles y soient venues augmenter nos connaissances, on y surprend quelques traces de cultes très anciens [3] : leur grande

1. Voir mon mémoire *L'Étolie sur les trophées gaulois de Kallion*, dans la *Revue internat. d'archéologie numismatique*, 1911.

2. Thucydide, III, 94 ; Euripide, *Phéniciennes*, 138. Encore en 197 on voit Philippe de Macédoine déclarer que la majeure partie l'Etolie ne fait pas partie de la Grèce (Lite Live, XXXII, 34.

3. Les textes relatifs à ces cultes viennent d'être réunis par J. de Keitz, *De Aetolorum et Acarnanum sacris* (Halle, 1911) ; la réunion est consciencieuse, mais il n'y a aucun essai d'interprétation. Pour les légendes étoliennes, la difficulté consiste surtout à dégager les éléments originaux des adjonctions postérieures dues à Nikandros et autres versificateurs qui constituèrent un beau passé légendaire à l'Etolie, quand la puissante ligue étolienne des III-IIe s. fut en mesure de récompenser leur zèle. Cf. mes remarques à ce sujet, *Rev. d. Et. grecques*, 1909, p. 363.

déesse, l'Artémis de Kalydon, s'appelait *Laphria* et on célébrait en son honneur des jeux dits *Laphria* ou *Elaphria* ou *Elaphololia* « chasse aux biches » La déesse était donc une biche (*élaphos*) ; à en croire la légende célèbre de la chasse de Kalydon, où le héros qui a tué le monstre meurt aussitôt, le sanglier aurait été aussi un animal sacré de la région; une des six tribus étoliennes portait le nom d'*Ophiéens* ou d'*Ophionéens* « les serpents », et l'on a retrouvé dans leur pays la figurine en bronze d'une femme tenant un serpent [1] ; on pourrait aussi rappeller le rôle que joue en Étolie et en Acarnanie, Karnos, qui passa pour un devin depuis que l'Apollon dorien le supplanta en devenant *Karneios* et en présidant aux *Karneia*, mais qui fut certainement à l'origine un dieu-bélier [2].

Mais une légende étolienne nous intéresse ici davantage. On peut en conclure que l'Etolie partagea cette vénération pour une divinité à trois visages ou trois faces qu'on rencontre parfois chez les peuples encore à demi-civilisés et dont notre fétiche est une survivance. Malgré les interprétations classiques qu'ils ont reçues les Hermès et les Janus à deux, trois ou quatre têtes ou faces, remontent au même fonds primitif que le fameux dieu Gaulois tricéphale ou triprosôpe [3]. Si Hermès et Hécate sont seuls restés triples à l'époque classique, la tricéphalie paraît avoir été commune à beaucoup de ces génies de la terre que le triomphe des dieux Glympiens rejeta au nombre des Titans ou des géants écrasés. Citons le triple Géryon, à qui on identifia le tricéphale Gaulois, et que dompta Hercule, Géryon, le « mugissant », qui fut sans doute taureau avant de devenir pasteur des génisses sacrées ; Typhon à corps de serpent, le magicien redouté des dieux à qui Hermès reprend à grand peine les tendons coupés de Zeus et qu'on représente dans le vieux temple de l'Acropole souriant dans sa barbe peinte en bleu; les *Tritopatores* que les Athéniens vénèrent comme leurs premiers aïeux et invoquent au mariage

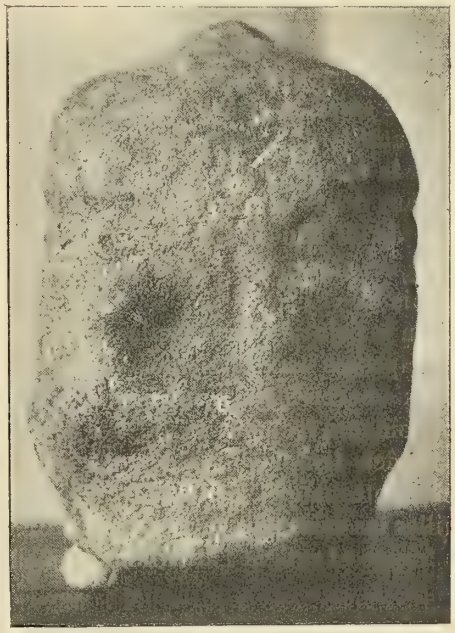


Fig. 2.

1. J'ai rappelé cette découverte de Woodhouse dans mon article sur les *Divinités gauloises au serpent*. (*Rev. arch.*, 1911, p. 248). Je puis ajouter ici quelquss faits relatifs au culte du serpent en Etolie : le serpent épirote qui, comme celui de Larnium, ne se laissait approcher que par des vierges (Élien, *De Nat. An.* XI, 16), l'histoire du dragon amoureux d'une Étolienne (Plutarque, *De Sol. anim.* XVIII, 3), celle d'Olympias et de son serpent familier qui passait pour le père d'Alexandre; les Éléens, apparentés aux Étoliens, adoraient aussi sous le nom de Sosipolis un dieu serpent, à bien comprendre Pausanias, I, 6, 20.

2. Voir le mémoire de J. Vuertheim, *De Carneis* réimprimé dans son *De Ajacis cultu* (1908) (on y verra ce qui concerne les trois mains d'Ajax Oileus) et mes *Trophées macédoniens* à paraître dans la *Rev. d Etudes grecques*, 1913.

3. Au chapitre qui lui est consacré dans les *Bronzes figurés de la Gaule romaine* de S. Reinach ajoutez le dieu cavalier à trois têtes de Philippopolis que publie G. Seure (*Rev. d. Études anciennes*, 1912, p. 240) ; il vient relier par la Thrace les tricéphales celtiques aux tricéphales grecs. Sur les confins du monde grec on peut encore citer le *Sardopator* des Sardes double ou triple, l'Héraklès pisidien bicéphale, le Kronos phénicien à quatre yeux.

pour avoir des enfants, génies qu'il faut peut-être se représenter plutôt en groupe trinitaire à la façon de ces *tres Matres* que la Grèce littéraire a ignorée mais que le peuple ne semble guère avoir adorées moins qu'en Gaule. Parfois, la trinité ne porte que sur l'œil; sans doute, le troisième œil était-il placé au milieu du front comme celui des Cyclopes, les « yeux ronds » : telle devait être l'idole de Zeus *Triophthalmos* « aux trois yeux » à la Larissa d'Argos à moins qu'elle ne s'identifie avec Argos, dont les yeux, au nombre de trois ou de quatre, ou de cent au plus, ont valu sa valeur proverbiale au nom d'*Argus* [1]. Or, l'idole de Zeus Triophtalmos passait pour avoir été rapportée de Troie par l'Étolien Sthénélos et il était associé, sur cette citadelle d'Argos, à Athéna Oxyderkô, « au regard percant » [2]. Ne s'explique-t-on pas mieux maintenant la légende d'Oxylos, le père ou le fils d'Aitôlos [3] ? L'oracle ayant annoncé aux Héraklides qu'ils ne s'empareraient du Péloponèse que s'ils avaient à leur tête un homme à trois yeux, ils prirent comme chef Oxylos parce qu'ils le rencontrèrent monté sur une mule et borgne, une flèche ayant crevé un de ses yeux ; selon d'autres, c'est la mule qui était borgne. Cette légende absurde n'a dû être inventée que pour expliquer pourquoi on représentait Oxylos avec trois yeux. Ne serait-ce pas un indice de cette croyance en un génie triple dont notre fétiche attesterait la survivance en Étolie [4] ?

Pour la raison profonde de la duplification ou triplification du fétiche divin, il faut sans doute la voir dans le désir d'accroître d'autant la puissance magique qui émane de lui. Plus il a de têtes et, surtout, plus il a d'yeux, plus s'accuse et s'exalte son *hyperanthropie*, plus il peut être utile à ses fidèles et redoutable à ses ennemis [5].

Si on le peint de vives couleurs c'est pour des raisons semblables. Elles se sont déjà imposées aux Athéniens du VIe s. qui ornaient le temple de l'Acropole du fameux « barbe-bleue » que nous avons rappelé ; elles ont fait badigeonner des plus vives couleurs les têtes de Silènes barbus qui figuraient à l'époque classique, à la toiture des temples avec des têtes de Gorgones ou de lions y formant, par leur force apotropaïque, une sorte de ceinture magique ; elles ont continué à faire barbouiller les saints des carrefours de Grèce et, plus la couleur est paradoxale, plus elle frappe et retient l'attention, plus elle semble digne du dieu.

1. Pausanias, II, 24,4. Ce grand œil supplémentaire serait un symbole du soleil d'après Max. Mayer, *Giganten und Titanen*, p. 111.

2. On a rapproché aussi Triopas ou Triops, « l'homme aux trois yeux, » héros que Cnide aurait reçu d'Argos. Cf. Mayer, *op. cit.* p. 190 et L. Weniger, art. *Oxylos* du *Lexikon* de Roscher, p. 1237.

3. Oxylos serait un développement d'*oxys*, aigu, perçant : on montrait son tombeau sur la place publique d'Olympie, ce qui est le sort ordinaire des héros chtnoniens. K. O. Muller avait déjà vu en Oxylos un Zeus étolien, *Die Dorier*, 2e éd. I, p. 623.

4. J'ai cherché en vain dans les ouvrages relatifs au folk-lore de la Grèce moderne (le dernier est J. Cuthbert Lanson, *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910) des traditions relatives à un monstre ou génie tricéphale. Quant aux trois yeux on sait qu'on les donne aussi au dieu hindou Siva ainsi qu'à Lin-cong, dieu de l'île chinoise de Hainan, comme le rappelle Frazer dans son édition de Pausanias, t. III, p. 209.

5. Sur cette conception, cf. A. B. Cook, *Folklore*, 1904, p. 280. Pour la puissance attribuée à l'œil dans la Grèce moderne, C. Lawson, *op. cit.*, p. 9-20.

6. Voir la reproduction en couleurs dans Perrot, *Histoire de l'Art*, t. VIII, pl. III-IV. Sur les *Tritopatores* qu'on a voulu y reconnaître, G. Lippold, *Ath. Mitteilungen*, 1912.

7. Un grand nombre de ces antéfixes en terre cuite à tête de Silène avec barbe rouge et cheveux bleus (ou *vice versa*), avec pupille noire se détachant sur fond blanc provenant des temples du Latium se trouvent au *Museo della Villa di Papa Julio* à Rome ; d'autres provenant des temples de Campanie au Musée de Naples.

*
* *

Quant au manche de couteau (long. 0.13, larg. 0.025), il est en bois sculpté de façon à représenter une femme. Il intéresse surtout l'ethnographie par la combinaison d'une coiffe qu'on rencontre en Grèce avec une jupe qui y est inconnue. Il faut remonter, pour la retrouver, au *Kaunakès* des Babyloniens, ce costume sacerdotal qui semble fait à l'origine de rangées de feuilles, le développement de la ceinture de feuillage dont nos premiers parents auraient voilé leur nudité. Parquel mystère reparaît-il sur ce couteau étolien, tel qu'on le voit sur les figures des rois chaldéens du début du IIIe millénaire que conserve le Louvre, Our-Nina de Lagash et son fils Ennéadou sur leurs stèles, Karibou Cha Chouchinak sur sa statue ? On ne saurait voir sans doute ici de survivance, mais une de ces rencontres que produit nécessairement la limitation des moyens dont un primitif dispose pour exprimer ce qu'il imagine.

A propos de statuettes en pierre également taillées à quatre faces et de manches en bois scuptés en forme de personnages qui se trouvent au *Museon Arlaten*, on a fait la même remarque que je ne puis mieux faire que citer ici pour finir : « Voyez, a-t-on dit, ces figurines sculptées par des bergers de la Crau et qui représentent Garibaldi ou Napoléon. Là, aucun essai de ressemblance, mais un symbolisme bizarre : l'artiste, illettré, a reproduit spontanément les costumes et les gestes de l'Assyrie ; un atavisme de trente siècles s'est réveillé sous son couteau » [1].

Fig. 3.

1. André Godard, *Les routes d'Arles.*

SUR QUELQUES PROCÉDÉS ET ENGINS DE PÊCHE ORIGINAUX

EMPLOYÉS PAR LES INDIGÈNES DE L'OUEST-AFRICAIN

Par M. A. Gruvel, (Paris).

Au cours de nos différents voyages sur la côte occidentale d'Afrique, dans les diverses colonies françaises et étrangères, nous avons plus spécialement étudié, en même temps que la faune générale des eaux, les procédés de pêche et de préparation du poisson.

Nous avons pu constater que, sur cette côte où les pêcheurs sont très nombreux, les engins et procédés de pêche vraiment originaux et capables, par conséquent, d'intéresser les membres de l'*Institut ethnographique international de Paris*, sont relativement rares.

Partout, grâce aux relations constantes et rapides avec les pays européens, les engins employés par les Noirs se perfectionnent et disparaissent même, peu à peu, pour faire place à ceux utilisés surtout en France, en Angleterre et même en Portugal.

Quelques-uns, cependant, ont résisté à l'invasion européenne ; nous allons, rapidement, les passer en revue dans cette courte étude.

Disons tout d'abord que les pêcheurs indigènes appartiennent parfois, rarement, à de véritables castes, analogues à celles des forgerons, des griots, etc. Les membres de ces castes ne sont pas tous, du reste, de façon absolue, des pêcheurs.

En dehors des castes, il existe de véritables pêcheurs de profession qui exercent leur industrie pendant au moins une grande partie de l'année ; d'autres fois, la pêche constitue un simple moyen d'existence pendant un moment de disette, enfin, elle est aussi, en Afrique comme en France, un passe-temps agréable.

En Mauritanie, la pêche est exercée soit par des captifs noirs, soit par des

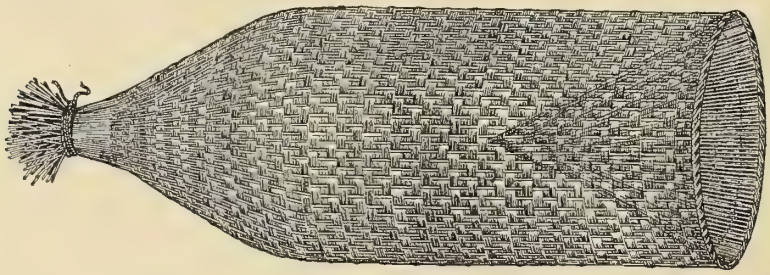


Fig. 1. — Nasse pour la pêche des crevettes ou *adia* (Dahomey).

Porognes (métis de Maures et de Noirs). Le seul engin intéressant qu'ils utilisent est un filet disposé comme une senne, mais qu'ils étendent à la main, et en nageant, au milieu des bancs de mulets (*Mugil*). Les lièges de ces filets sont formés par de courts cylindres de la tige du *Calotropis procera*, euphorbiacée très commun dans la région.

Quant aux plombs, ils sont remplacés soit par des boules d'argile cuite, soit dans

la région de Marsa par des briques apportées par les Portugais pour la construction du fort de Portendick. Ces briques sont usées, arrondies en boules et percées d'un canal central.

Les Lébous des environs de Dakar utilisent un procédé assez curieux pour la capture des poissons de fond. L'engin employé est un filet en forme de sac qu'une grosse pierre retient au fond de l'eau. Le filet est envoyé au fond, largement ouvert. L'appât, placé au centre est attaché à l'extrémité d'une ficelle tenue de la main droite, tandis que la main gauche tient une corde qui fait tout le tour de la gueule du filet. Quand le poisson touche à l'appât le pêcheur en ressent l'impression à la main droite; quand les touches deviennent très fortes, le pêcheur tire rapidement sur la corde de gauche, le filet est brusquement fermé et le poisson se trouve pris.

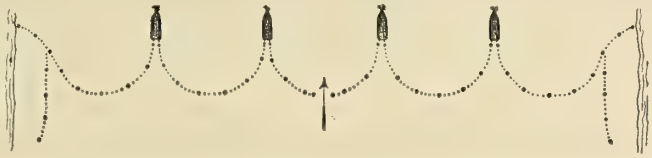


Fig. 2. — Barrage fixe sur la rivière Ahé (Dahomey) pour la capture des crevettes à l'aide des *Adia*.

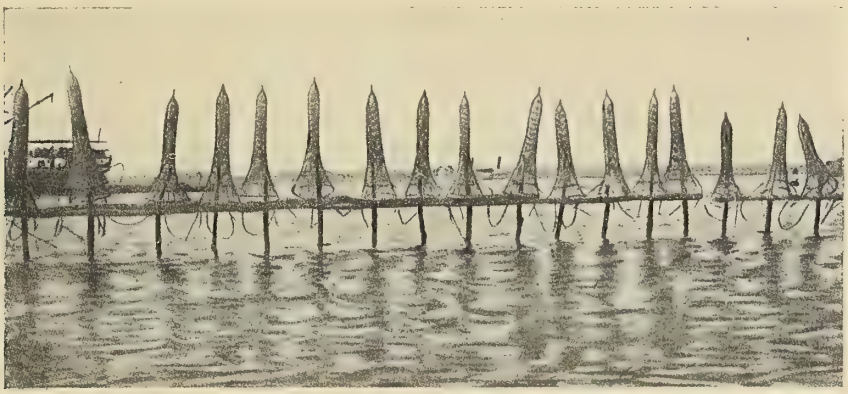


Fig. 3. — Les nasses à crevettes au séchage, dans le bas Niger.

A la Côte d'Ivoire, l'engin le plus primitif (*seniassoué*) est un simple barrage, construit en rachis de feuilles de palmiers et laissant deux portes qu'on ouvre au moment du flot et qu'on ferme avant le jusant, emprisonnant ainsi les poissons qui, pendant la haute mer se sont introduits dans l'engin.

L'*elima* est une sorte d'enceinte-piège, de forme carrée, d'un mètre de côté environ. La figure ci-contre permettra de comprendre facilement la manœuvre de l'engin. La porte est maintenue ouverte par un contre-poids, formé par une tige fasciculée, portant au-dessous d'elle un appât traversé par une tige fixée dans la vase, de telle façon qu'elle tient en équilibre la porte et son contre-poids formé par une bouteille pleine d'eau (fig. 4).

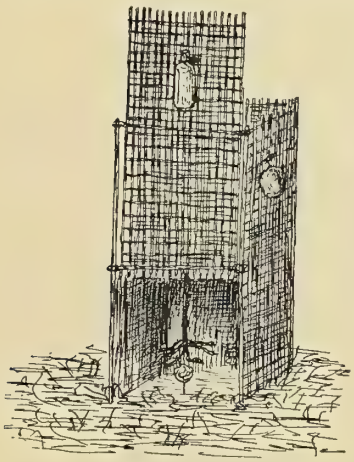


Fig. 4. — Piège dit *elima* (Côte d'Ivoire).

Quand les poissons viennent manger l'appât, ils ébranlent la partie fasciculée,

la tige enfoncée dans la vase se soulève peu à peu, jusqu'au moment où la bouteille pleine entraîne brusquement la porte et enferme le poisson à l'intérieur.

Enfin l'*atré* est un piège très compliqué qui demande un long travail à tous les pêcheurs d'un ou de plusieurs villages, mais qui permet de capturer des quantités considérables de poissons (fig. 5).

En examinant la figure et en suivant les flèches, on voit de quelle façon le poisson, après avoir buté contre la palissade qui va jusqu'au rivage et forme « conduite », pénètre dans l'enceinte A, puis, en tournant, dans les différentes petites réserves B, où les pêcheurs les capturent à la main si le flot se fait sentir, avec des sortes d'épuisettes, dans le cas contraire.

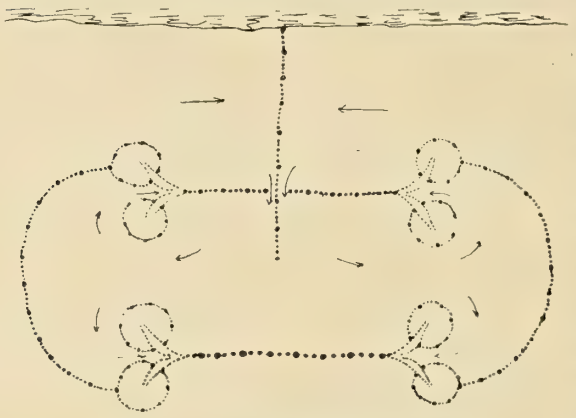


Fig. 5. — Piège appelé *atré* (Côte d'Ivoire).

Les pêcheurs de la Côte d'Ivoire et, du reste, de presque toutes les Colonies, utilisent également des nasses simples ou doubles pour la capture des poissons et de crevettes. Ces nasses sont fabriquées, le plus souvent, avec des fragments de rachis de feuilles de palmiers, parfois avec des fragments de tronc d'arbres creux.

Un harpon assez curieux (*abondjé*) portant à son extrémité des tiges de bois est utilisé pour la pêche des sardines. On jette le harpon au milieu du banc de poissons et ceux-ci sont pris entre les différentes branches.

Le Dahomey est un pays de pêcheurs, par excellence, mais c'est surtout l'épervier à forme européenne, qui est employé.

Certains villages de pêchenrs sont entièrement lacustres. Il y en a ainsi plusieurs sur le lac Nokoué, par exemple. Certaines cases construites sur pilotis, avec terrasse et escalier, présentent trois étages, un rez-de-chaussée, ouvert, forme l'étable à porcs; le premier, formé de bâtons horizontaux constitue le poulailler et, enfin, le troisième étage est formé par la case proprement dit, couverte de chaume, où les très jeunes enfants sont retenus par une corde attachée à la jambe pour les empêcher de tomber à l'eau.

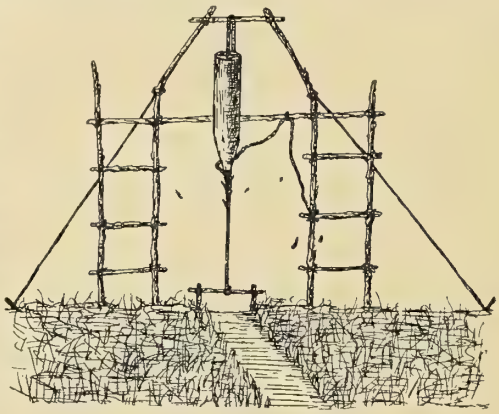


Fig. 6. — Piège à caïmans (Dahomey).

Au Dahomey, nous ne trouvons, de véritablement local, que certains barrages placés en travers des rivières où des nasses en forme de bouteilles de grandes dimensions reçoivent les poissons qui s'y engagent; qu'un signal pour annoncer les prises aux lignes de fond, où les clochettes sont remplacées par des coquilles vides et minces d'*Achatina* et enfin, un piège à caïmans qui est assez curieux (fig. 6).

Ce piège est formé d'un châssis en bois assez élevé placé au-dessus d'un sentier

tracé dans les herbes de la lagune et où le caïman aura tendance à s'engager. Un fort billot en bois dur, portant un harpon barbelé à sa partie inférieure est retenu à 2 mètres environ de hauteur, par une corde ou liane qui va s'attacher au milieu d'une sorte de pont de branchages fiché en travers du sentier tracé. Lorsque le caïman veut passer sous ce pont, il le soulève, le billot tombe et enfonce profondément le harpon dans le dos de l'animal qui se trouve pris, car le harpon est retenu par une forte corde, à l'un des montants.

Enfin, dans le Bas-Niger, les indigènes utilisent pour la capture des crevettes (*Pœneus brasiliensis*) une nasse qui n'est fermée que par son extrémité la plus étroite, l'extrémité opposée étant très évasée. C'est l'engin le plus primitif, certainement que nous ayons rencontré. Ces nasses sont placées du côté du courant, vers l'aval si le courant monte, vers l'amont, si le courant descend. Comme les crevettes suivent toujours le courant, elles pénètrent dans les nasses et n'en sortent qu'avec le changement de direction du courant. Il s'agit simplement de les enlever avant ce changement (fig. 1, 2 et 3).

Dans tous les pays fétichistes, on trouve des lacs et des rivières « fétiches » dans lesquels la pêche est interdite soit d'une façon permanente, soit pendant une période déterminée chaque année. Il est probable que cette pratique religieuse a pour but de créer des « réserves » naturelles, pour permettre au poisson de se développer en toute tranquillité. De fait, ces lacs ou rivières où le Noir fétichiste se garde bien de pêcher, sont toujours extrêmement poissonneuses. Il n'y en a, malheureusement, pas assez, dans la plupart de nos colonies !

ANALYSES ET NOTICES

Lazare Sainéan. *Les sources de l'Argot ancien*; 2 vol. in-18 carré de 428 et 470 pages, Paris. H. et E. Champion, 1912.

L'auteur avait déjà publié en 1907 un excellent livre sur l'*Argot ancien*; dans ces deux volumes, on trouvera ses matériaux primitifs augmentés de matériaux nouveaux, de sorte que c'est là la première étude vraiment scientifique et sérieuse du vocabulaire de nos argots à partir de la fin du XIIIe siècle jusque vers 1850. Les textes rares sont donnés in-extenso; beaucoup de mots sont étudiés étymologiquement. Très intéressantes sont l'étude des Coquillards et de leur jargon, les recherches sur le jargon de Villon, sur le vocabulaire de Vidocq et sur les survivances au XIXe siècle de l'argot proprement dit que M. Sainéan distingue avec soin de ce qu'il appelle le bas-langage, auquel sera consacré un volume ultérieur. Un glossaire étymologique termine le tome second.

Dans sa Préface, l'auteur se moque agréablement des théories sociologique et ethnographique sur les langues spéciales. Le document le plus ancien pour l'argot français proprement dit date du milieu environ du XIIIe siècle. Comme linguiste et historien, M. Sainéan a bien raison de s'en tenir là. Mais « l'argument du silence » ne vaut rien pour nous. On pourrait ainsi continuer à nier qu'il y ait eu des races préhistoriques en Gaule parce que les historiens classiques n'en font pas mention. Malgré les remarques de M. Meillet et les miennes, M. Sainéan préfère rester sur ses positions anciennes. Mais l'universalité du fait des langues spéciales est trop bien constatée pour que « le silence [de la littérature classique et du moyen-âge] ait presque la valeur d'une réponse négative ».

Admettons qu'avant le XIIIe siècle il n'y ait pas eu d'argot en France : cela s'expliquerait seulement ainsi, selon ma théorie, qu'avant cette époque ce que M. Sainéan appelle « les classes dangereuses » n'était pas assez organisé pour attirer l'attention des écrivains. Ce qui tend à prouver la force de l'argument c'est que le premier document vraiment détaillé sur l'argot, ce sont les actes du procès des Coquillards en 1455; encore a-t-il fallu les dénicher dans les Archives de la Côte-d'Or.

Ce que j'en dis n'est pas pour convaincre M. Sainéan; son siège est fait en linguistique comme il a été fait ne varietur en folklore dès le début de ses recherches, en Roumanie. Quelle que soit la valeur réelle de la théorie sociologique et ethnographique, ou celle de la théorie (Dauzat, Thomas, Niceforo) qui veut que les argots aient évolué comme les patois, M. Sainéan a du moins fourni à la discussion des matériaux d'excellent aloi, bien classés, commodes à manier, et mis en place grâce à une érudition proprement stupéfiante.

Nous espérons, avec l'auteur, que cette publication chassera définitivement des dictionnaires d'argot les parasites et les nonsens qui les encombrent. Dans les vocabulaires étudiés et dans le glossaire étymologique on trouvera beaucoup de menus faits de folklore.

A. van Gennep.

*
* *

A. Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons Armoricains*, 3e éd., 2 vol. in-18 carré de 396 et 464 pages, Paris, H. et E. Champion, 1912.

Que cet ouvrage en soit déjà à sa 3e édition, cela prouve non seulement son mérite littéraire — prévu puisqu'il s'agit de M. Anatole Le Braz — mais aussi sa grande portée documentaire. En réalité, ce n'est pas tant un simple recueil de légendes qu'un traité complet et détaillé de toutes les croyances et de toutes les coutumes qui se rapportent à la mort chez les populations celtiques de France et de Grande-Bretagne. Les légendes et récits de toute sorte, recueillis directe-

ment par M. Le Braz, n'y servent en quelque sorte que d'armature. Elles sont classées comme suit : les intersignes ; avant la mort ; l'ankou (c'est la personnification de la mort) ; la mort simulée ; moyens d'appeler la mort sur quelqu'un ; le départ de l'âme ; après la mort ; l'enterrement ; le sort de l'âme ; les noyés ; les villes englouties, pour le tome I ; et pour le tome II : les assassinés et les pendus ; l'anaon (c'est la collectivité des âmes en peine, chapitre d'un grand intérêt théorique) ; les fêtes des âmes ; les pèlerinages des âmes ; il ne faut point trop pleurer l'anaon ; les revenants ; les morts malfaisants ; conjurations et conjurés ; l'enfer ; le paradis.

On voit que dès le moment de la maladie mortelle jusqu'à l'ultime sort des défunts, tout est passé en revue dans un ordre chronologique. Afin d'expliquer certaines allusions tissées dans les récits et pour situer ces récits dans leur milieu mental propre, M. Le Braz et son collaborateur M. Dottin, le celtisant bien connu, ont énuméré et analysé dans des notes parfois très copieuses, tous les parallèles au fait breton qu'ils ont pu trouver en Irlande, au pays de Galles, en Ecosse, aux Hébrides, etc. et en se limitant strictement aux populations celtiques. J'ai trouvé, pour ma part, à glaner dans ces notes de nombreux exemples de rites de passage ; je signalerai aussi les renseignements qu'on en peut tirer sur la nature et le mécanisme du *Mana*, c'est-à-dire de la force magico-religieuse non personnifiée, chez les populations celtiques.

On le voit, les auteurs ont limité la comparaison à ces populations, et ils donnent leurs raisons dans l'introduction. M. Dottin pense que par là il se soumet à cette règle qui veut qu'on ne doit comparer que des faits comparables. Je ne le chicanerai pas là-dessus ; si seulement nous possédions pour toutes nos populations bien caractérisées de France, des recueils monographiques comme celui-ci, le travail de comparaison générale serait enfin possible.

Ce que la méthode comparative le plus étendue possible avait à montrer dans ce domaine, elle l'a montré : on s'en rendra compte en lisant l'introduction (reportée dans cette édition à la fin du IIe volume) que feu Léon Marillier avait écrite pour cet ouvrage ; mon regretté maître était allé vraiment trop loin et avait construit à propos de l'*Ankou* des théories curieuses, mais exagérés. Je crois donc que M. Dottin a eu raison de limiter la comparaison. Mais il m'accordera, je pense, que sur cent faits de croyance ou de rite recueillis chez les populations « celtiques », il n'y en a guère plus de huit ou dix qui soient spécifiquement « celtiques ». Etant donné que les « Celtes » actuels sont un conglomérat de bien des races, qui ont passé de ci de là par bien des civilisations, c'est le contraire qui eût été étonnant.

Un excellent index de 50 pages termine l'ouvrage.

A. VAN GENNEP.

* * *

A. DE PANIAGUA, *Les monuments Mégalithiques. Destination. Signification*. Préface de Jacques de Morgan. Avec 21 figures. XII-90 pag. 8° ; Paris, Editions des Documents d'Histoire, Paul Catin.

En annonçant cette étude, M. de Morgan signale les hypothèses hardies dont elle fourmille et nous assure que beaucoup d'entre elles méritent une sérieuse considération. Pour lui aussi, le caractère funéraire d'une partie des dolmens recouverts de tumulus est discutable.

C'est là le principal point que M. de Paniagua veut démontrer. Il considère les dolmens et les menhirs comme des vestiges d'un culte préhistorique. Une bonne partie de la mythologie serait née d'une liaison entre les dieux du nord touranien et les dieux du midi indien. Des peuples mélaniens de l'Inde, possédant une civilisation plus développée, auraient adopté des idées et des mœurs des pasteurs de rennes, mais en imprimant à leur tour leurs conceptions aux œuvres premières du génie aryen en formation. Ils auraient construit des dolmens et des menhirs, des emblèmes dont la forme suggère un culte ithyphallique, ou, au moins, ces symboles furent érigés par des peuples ayant subi l'influence indienne.

La présence d'ossements dans les dolmens à galerie ne suffit pas pour donner à ces monuments un caractère exclusif de tombeaux. On enterrait aussi bien dans des églises au moyen-âge, et l'existence de tombeaux dans les sanctuaires s'explique facilement. Les ossements peuvent d'ailleurs provenir des sacrifices pratiqués aux lieux du culte.

Pour établir sa théorie du caractère religieux des monuments mégalithiques, l'auteur apporte de nombreux témoignages. Il examine les données fournies par les peintures des grottes et il résume les différentes notions de divinités chthonniennes : de l'antre de Cybèle, des Cyclopes enfants de Gaïa, qui habitaient des cavernes, de Zeus caché dans une caverne, de Démèter résidant dans un abri souterrain, des grottes où les mythes placent Pan, Apollon, Diana, Hercule et d'autres divinités encore. Cette habitude générale de prendre des cavernes comme temples, s'expliquerait par l'hypothèse d'un culte spéléen archaïque. M. de Paniagua estime que la litholatrie universelle et l'ithyphallisme primitif sont hors de doute.

Certaines des déductions étymologiques contenues dans ce petit livre soulèveront évidemment des protestations, et il faut convenir que, tout en présentant des rapprochements curieux entre des vocables d'origines très dissemblables — en cherchant par exemple les racines pan, pen, ker, kar, ven, men dans des noms de lieu et dans des mots tant celtiques que dravidiens — l'auteur n'accumule que des preuves bien fragiles pour sa thèse. Uniquement basée sur les arguments de cet ordre, la théorie n'aurait que la valeur de toute initiative bien personnelle : celle de stimuler la discussion et la recherche indépendante, dont la vérité, si jamais elle pourra être atteinte, devra infailliblement jaillir.

Mais une confirmation beaucoup plus importante que toutes les déductions étymologiques vient d'être apportée, depuis la publication du livre de M. Paniagua, par une découverte remarquable à Alésia. M. Toutain, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, a trouvé en effet, au centre de la colline et au point le plus élevé, deux dolmens véritables à l'intérieur d'un temple gallo-romain. Cette découverte, sur laquelle nous n'avons encore aucune communication, paraît, à première vue, de nature à faire adopter par les spécialistes certaines hypothèses nouvelles, dont la priorité appartient incontestablement à l'auteur des *Monuments mégalithiques*. Nous espérons trouver des détails sur cette trouvaille inattendue, dans le premier numéro de la *Revue des Etudes Préhistoriques*, un nouveau recueil trimestriel, qui paraîtra à partir de mars 1913, sous la direction de M. de Paniagua, chez l'éditeur de son livre annoncé ici et avec la collaboration de plusieurs savants.

En félicitant M. de Paniagua d'avoir pris l'initiative qui permettra de se lancer dans des voies nouvelles, M. de Morgan conclut que « les conceptions qui au premier abord semblent être hasardeuses, prennent souvent corps peu à peu et, en quelques années, se transforment en vérités, qu'on admet après les avoir combattues ». La découverte d'Alésia paraît singulièrement vite justifier ces paroles.

R. P. VAN DER VOO.

* * *

Louis TAUXIER, *Le Noir du Soudan (pays Mossi et Gourounsi) ; documents et analyses.* — Paris, E. Larose, 1912, 796 pp. in-8°.

Lorsque je reçois un livre aussi volumineux que celui de M. Tauxier, je suis généralement un peu effrayé, me demandant si la peine que je me donnerai et le temps que je passerai à le lire trouveront une récompense suffisante dans la somme de savoir que j'y aurai puisée. Trop souvent, hélas! mes craintes sont justifiées. En ce qui concerne l'ouvrage de M. Tauxier, ces craintes étaient vaines et, vraiment, je puis dire en toute sincérité que rarement j'ai eu autant de plaisir à lire un livre d'ethnographie sociologique et que, plus rarement encore, j'ai retiré de ma lecture autant de profit. D'abord, quoique l'auteur nous dise en sa préface que son ouvrage est une œuvre « où il n'a guère été sacrifié aux Grâces », la lecture en est aisée et souvent attachante. Mais ensuite et surtout, c'est une œuvre qui renferme beaucoup d'enseignements nouveaux et une quantité d'observations originales. Assurément nous possédions déjà de bonnes pages sur les peuples du Mossi et du Gourounsi : les chapitres consacrés par M. Binger à ces populations dans son grand ouvrage de 1892 [1] restent et resteront toujours ; l'étude de M. Marc [2] également fait autorité en beaucoup de points ; j'ai moi-même donné aux peuples de l'intérieur de la Boucle du Niger une part assez

1. *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, 2 vol., in-4°.
2. *Le pays mossi*, Paris, 1909, in-8°.

large dans un ouvrage récent [1], en mettant fortement à contribution une excellente monographie du cercle de Ouagadougou [2] rédigée en 1909 sur les instructions de M. le Gouverneur Clozel et dont M. Tauxier a également tiré partie en en citant de nombreux passages. Mais, malgré cela, l'étude proprement ethnographique des populations du Mossi et du Gourounsi était encore à faire, comme d'ailleurs celle de la plupart des peuples de l'Afrique Occidentale : M. Tauxier a comblé cette lacune en ce qui concerne le cercle de Ouagadougou (Boucle du Niger) et il nous fait espérer qu'il la comblera bientôt en ce qui concerne le haut Niger et le haut Sénégal ; il a droit à notre admiration pour le labeur entrepris, et à notre reconnaissance pour le résultat déjà acquis et pour celui qu'il lui reste à atteindre.

L'auteur a groupé, par séries constituées au point de vue sociologique, les peuples ou tribus qu'il a étudiés et, pour chaque série, il passe en revue la vie matérielle des éléments qui la composent (genre et méthode de travail, culture, élevage, chasse, pêche, cueillette, industries, commerce), leur vie familiale (composition et habitation de la famille, répartition du travail, obligations et droits du chef, préparation de la nourriture, repas, mariage, successions, parenté consanguine et utérine, statut des femmes, condition des esclaves), leur vie publique (régime foncier, constitution des villages, pouvoirs et obligations des chefs, administration de la justice), leur vie religieuse (funérailles, culte des ancêtres, culte agraire, organisation sacerdotale, sorcellerie, sociétés religieuses, rites divers). Dans chaque série, un peuple au moins est étudié en détail ; pour les autres, l'auteur ne fait en général que signaler ce qui les différencie du premier.

1. *Haut-Sénégal-Niger* (*Soudan Français*). — 1re série : *le pays, les peuples, les langues, les civilisations*, Paris, 1912, 3 vol. gr. in-8°.

2. La copie de cette monographie que j'ai eue à ma disposition ne portait pas le nom de son auteur et je l'avais attribuée, dans ma bibliographie, à M. Carrier, administrateur du cercle. Le livre de M. Tauxier m'apprend que l'auteur de cette monographie est M. Moulins, agent des affaires indigènes : je suis heureux de cette occasion de rendre à César ce qui lui appartient et de dire à M. Moulins tout le bien que je pense de son travail et toute la reconnaissance que je lui dois.

Voici d'ailleurs la liste et la composition des séries ; j'y ai fait figurer en italiques les noms des peuples ou tribus auxquels sont consacrées les monographies les plus importantes.

1° Noirs cultivateurs : *Bobo*, Sankoura, Menkiéra, *Nounouma*, *Kassouna-Fra*, tous appartenant à la famille que j'ai appelée « voltaïque » en raison de son habitat sur les plateaux de la haute Volta (les Sankoura seraient, d'après l'auteur, une fraction du groupe bobo ; les Menkiéra et les Kassouna-Fra sont apparentés par l'auteur aux Nounouma, lesquels font partie du groupe dit « gourounsi »).

2° Noirs cultivateurs et éleveurs : *Nankana*, Boura, Kassouna-Boura, Sissala, Dagari et Zanga, tous aussi appartenant à la famille voltaïque (les Nankana, Boura et Dagari font partie du groupe mossi, les Kassouna-Boura et les Sissala du groupe gourounsi, les Zanga du groupe lobi).

3° Noirs cultivateurs et commerçants : Mandé-Dioula, Dafi (Dafing), Marka et *Yarhsé*, tous musulmans et appartenant à la famille mandé.

4° Noirs guerriers et conquérants, mais cultivateurs et éleveurs après la période de conquête. L'auteur a groupé dans cette série, en se basant uniquement sur leur caractère commun de conquérants, les *Mossi* (famille voltaïque) et les Foutanké ou Toucouleurs, noirs de langue peule originaires du Fouta Sénégalais (ces derniers étrangers à la région étudiée par M. Tauxier et introduits là seulement à titre de comparaison).

5° Pasteurs : Foulbé ou Peuls, et Maures (ces derniers étrangers à la région étudiée et introduits à titre de comparaison).

Ces séries de monographies sont suivies d'un chapitre (livre vie) consistant en comparaisons avec des peuples divers, notamment avec les Arabes, les Mongols et les Slaves, au point de vue de ce que l'auteur appelle, de néologismes d'allure un peu rébarbative, le « patriarcalisme » et le « communautarisme ».

Ensuite viennent les conclusions, entre autres celle-ci : « le nègre soudanais est un « cultivateur en famille communautaire pa- « triarcale soit pure, soit décommunauta- « risée en partie », et cette autre : « le pro- « grès se fait... du communautarisme pur « au particularisme », M. Tauxier voulant dire par là que les plus primitifs des Noirs qu'il a étudiés sont les cultivateurs purs,

chez lesquels l'esprit de famille et le système communautaire sont poussés aux plus extrêmes limites, tandis que les plus avancés sont ceux qui tendent le plus au particularisme. Ces conclusions sont assurément exactes quant aux faits : il est certain que les Noirs du Soudan vont du « communautarisme » au « particularisme », comme d'ailleurs sans doute toutes les populations du globe; mais cette marche représente-t-elle réellement un progrès en soi ? C'est là une question que l'auteur a supposée résolue d'avance dans le sens de l'affirmative mais qui, je le crains bien, demeure encore à l'état de question.

L'ouvrage se termine par des appendices traitant de quelques sujets spéciaux omis ou simplement esquissés dans le corps du volume.

On me permettra de m'étonner que, dans cette étude qui se réclame des noms de Frédéric Le Play et de Henri de Tourville, ainsi que de l'Ecole de la Science sociale, l'auteur n'ait pas mentionné les institutions sociales et associations mutuelles, pourtant si curieuses et si importantes, qui existent chez les populations du Mossi et du Gourounsi comme dans tout le Soudan : associations d'âge, sociétés de solidarité, clans, etc. De même la question des castes n'est qu'ébauchée. Il est également à regretter que, dans son exposé des cultes et des rites religieux, M. Tauxier se soit contenté trop souvent de ne nous donner que des faits sans chercher à les expliquer ni à remonter à la théorie des croyances. Enfin je déplore l'absence d'un index qui serait si nécessaire dans un ouvrage de ce genre, surtout étant donné que les différentes matières traitées dans chaque monographie ne sont ni séparées les unes des autres ni indiquées au moyen de sous-titres en caractères spéciaux.

Je voudrais maintenant compléter quelques observations et rectifier quelques erreurs de détail relatives les unes et les autres à des populations que l'auteur ne connaît que par ouï-dire et que j'ai eu l'occasion de voir chez elles.

A propos des Zanga, M. Tauxier dit que la connaissance de la numération et de la langue des Lobi éluciderait « la question de savoir si, et jusqu'à quel point, les Zanga sont apparentés aux Lobi ». Je puis lui fournir le renseignement qu'il sollicite : les deux numérations zanga qu'il donne, p. 361, sont identiques ou presque à la numération des Dian de Diébougou et se rapprochent beaucoup de la numération lobi, laquelle est au contraire assez éloignée des numérations mossi et dagari [1]. Je puis ajouter que ce que l'auteur nous dit des Zanga est en général conforme à ce que j'ai observé chez les Lobi, quoique le « semi-matriarcalisme » de ces derniers soit beaucoup moins atténué.

A propos des Mandé-Dioula, M. Tauxier nous dit (p. 380) qu'on les rencontre depuis le Togo allemand jusqu'à la côte du Sierra-Leone. Cela n'est pas exact si l'on se place au point de vue ethnique : on trouve bien, du Togo au Sierra-Leone et même jusqu'au Sénégal, des gens auxquels leur métier de colporteur fait donner le surnom de *dioula*, devenu dans tout le Soudan Occidental synonyme de commerçant ambulant, mais ces gens appartiennent à des peuples très divers. Quant aux Dioula proprement dits, en tant qu'unité ethnique, ils ne dépassent guère vers l'ouest les affluents orientaux du haut Niger et on n'en rencontre qu'exceptionnellement au delà de Sikasso, de même qu'à l'est ils ne dépassent guère la Volta Noire. Les commerçants de Salaga, Kintampo et Oua (Gold Coast) sont presque uniquement des Haoussa ; les Ligoui ou mieux Ligbi sont bien des Mandé mais non pas des Dioula et ne parlent pas la même langue que ces derniers; il en est de même des Vaï du Libéria qui, bien que surnommés *Terebe-n-gyüla* (Dioula de l'Occident) ne sont pas des Dioula et parlent une langue distincte quoique de même famille ; quant aux Koro-Dioula ou Gouro-Dioula de la région située au sud de Touba (Côte d'Ivoire), dont le surnom ne signifie pas « vieux Dioula », comme l'insinue M. Tauxier — cela se dirait Dioula-Koro —, mais bien « Dioula des colas », ce sont des anthropophages cultivateurs de colatiers qui diffèrent profondément des Dioula à tous les points de vue, sauf que leur langue est, d'assez loin d'ailleurs, apparentée à la famille des langues mandé.

Plus loin, l'auteur nous dit que les Dioula « sont d'abord et avant tout des cultivateurs; tous font de la culture, tandis que tous ne font pas du commerce ; même les

1. Voir mes *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes*, 1904 (Ch. VII, les langues mossi-gourounsi, page 230).

commerçants ne sont chez eux qu'une importante minorité ». Je suis obligé de m'inscrire en faux contre cette assertion, qui ne pourrait être tenue pour exacte que si l'on englobait avec les Dioula leurs esclaves ou serfs d'origine étrangère et même les populations autochtones au milieu desquelles ils vivent. J'ai vu chez eux les Dioula de Bondoukou, Bouna, Kong, Satama, Kadioha, Koroko, etc., et j'ai vécu longtemps parmi eux : ils ne possèdent en général que des plantations misérables, d'une étendue infime si on la compare au chiffre de la population dioula ; ces médiocres plantations ne sont cultivées d'ailleurs que par des esclaves, serfs ou mercenaires appartenant à une autre tribu ; Bondoukou, ville de 2.000 à 3.000 Dioula (plus 200 Haoussa environ), est nourrie par les plantations des villages sénoufo et koulango qui l'avoisinent et il en est de même des autres grosses agglomérations dioula, dont les habitants ne sont — à de rares exceptions près — que commerçants, courtiers, tisserands, teinturiers ou marabouts. La raison de ce fait ne réside pas du tout dans ce que les Dioula habiteraient, comme le dit à tort M. Tauxier, « une région trop méridionale, trop humide, où les pluies sont trop abondantes, pour que le mil puisse être le fond de la culture » : si Bondoukou est encore dans la région des ignames, Kong, Koroko, et à plus forte raison Bobo-Dioulasso et Sikasso sont en plein dans la région du mil; les Dioula n'habitent d'ailleurs que tout à fait exceptionnellement dans la zone guinéenne. S'ils ne font pas de cultures, c'est que, partout où ils sont établis, ils sont des étrangers et ne possèdent pas le sol ; si actuellement, bien que n'ayant pas un pouce de terrain à eux, ils pourraient obtenir facilement des autochtones — lesquels ont parfois, comme à Kong, accepté leur suzeraineté politique — la jouissance des terres nécessaires à leurs cultures, ils ne profitent pas de cette possibilité, ayant depuis longtemps pris l'habitude de mépriser l'agriculture et de ne se livrer qu'au commerce, à certaines industries et au métier de marabout. Du reste, beaucoup de ce que nous dit M. Tauxier de la vie matérielle et économique des Dioula (pp. 381 et suiv.) s'applique, non pas à eux, mais aux populations koulango, tchi ou agni qui vivent au sud des villes les plus méridionales des Dioula.

Si j'ai signalé ces quelques erreurs, je dois, en bonne justice, déclarer qu'elles ne font qu'une tache minuscule dans l'ensemble de l'ouvage : si l'auteur s'est trompé parfois sur le compte de populations qu'il n'a pas étudiées chez elles — ce qui est inévitable —, il m'a paru demeurer toujours dans la vérité quant aux populations qu'il a visitées et qu'il m'a été donné à moi-même de connaître d'une manière un peu approfondie. Il est aussi de mon devoir d'appeler l'attention sur des pages tout à fait excellentes, notamment sur celles consacrées à la constitution de la famille chez les Nankana (pp. 249 et suiv.), aux industries des Mossi (pp. 512 à 536), et sur beaucoup d'autres que je ne puis énumérer ici.

Pour me résumer, je dirai que l'ouvrage de M. Tauxier constitue une œuvre remarquable et une contribution des plus précieuses à l'ethnographie soudanaise : c'est un volume auquel il faudra se référer souvent. Une part de notre reconnaissance doit aller aussi à l'éditeur Emile Larose, qui nous a donné déjà tant d'excellents livres sur l'Afrique.

Maurice Delafosse.

*
* *

Capitaine Modat. — *Une tournée en pays Fertyt.* — Paris, publications du Comité de l'Afrique Française, 1912, 208 pages in-18, cinq cartes et sept grav. (préface et notes de Georges Bruel).

Après une étude géographique et historique du pays des Fertyt, c'est-à-dire des Noirs non musulmans habitant le Dar-Kouti et le Bahr-el-Ghazal, l'auteur nous donne (pp. 142 à 201) une série de petites monographies ethnographiques des populations islamisées du Dar-Kouti (*Rounga* principalement), des populations de la vallée de l'Aoûk (*Sara* orientaux, *Kaba*, *Ndouka*, *Goula*), de celles de la haute Kouta (*Banda* pour la plupart), de celles du Bahr-el-Ghazal (*Chillouk*, *Nouër*, *Dinka*, *Diour*, *Bongo*, *Baggara*, les trois premières lacustres, la quatrième et la cinquième agricoles et la sixième provenant d'immigrations arabes) et enfin des populations de la zone frontière entre le territoire français et le Soudan anglo-égyptien (*Kreïch*, *Chéré*, *Golo*, *Faroggé*, *Mandala*, *Kara*, *Binga*, *Youlou*). Les renseignements fournis par l'auteur avec une ex-

trême prudence nous permettent de commencer à voir clair dans le fouillis ethnique de ces régions où tant de populations diverses se sont entremêlées les unes parmi les autres. D'après le peu que nous savions auparavant, complété par ce que nous apprend le capitaine Modat, on peut, semble-t-il, proposer le classement provisoire qui suit. A la famille nilo-tchadienne appartiendraient : dans le groupe baguirmien, les Sara, les Kaba et les Ndouka, ceux-ci mélangés d'éléments banda ; dans le groupe ouadaïen, les Rounga, qui semblent être apparentés aux Diongor, aux Korbo, aux Mâba, etc. (rattachement d'ailleurs douteux, comme celui du groupe ouadaïen à la famille nilo-tchadienne) ; enfin, dans le groupe du Nil, les Bongo, les Kreïch et peut-être les Youlou. A la famille oubangui-tchadienne appartiendraient : dans le groupe banda, les nombreuses tribus de Banda proprement dits (Abanda, Mbala, Ouadda, Ngapou, etc.) et peut-être les Goula, habitants lacustres du lac Iro et du Mamoun ; dans le groupe zandé, les Chéré, Golo, Kara, Binga, quoique le rattachement de ces quatre populations soit fort incertain. Restent les Chillouk et les Diour, les Nouër, les Dinka, sur le rattachement desquels les hésitations sont nombreuses encore.

Parmi les renseignements intéressants qui abondent dans le travail du capitaine Modat et en font un ouvrage à consulter souvent, je signale en particulier les détails concernant : la circoncision et l'excision chez les Rounga, les Ndouka, les Goula, les Banda, etc. ; la déformation des lèvres par l'introduction de disques chez les femmes sara ; l'habitation, les danses, les croyances religieuses, la langue rituelle, le cannibalisme des Banda ; le costume et les mutilations des Bongo, etc. Ce livre d'allure modeste n'a pas la prétention de nous apprendre tout ce que nous voudrions connaître des populations du Dar-Kouti et du Bahr-el-Ghazal, mais il précise et complète parfois utilement les publications antérieures sur plusieurs points de détail et nous devons savoir gré à son auteur de l'avoir écrit et au Comité de l'Afrique Française de l'avoir édité.

Maurice Delafosse.

* * *

F. Cornwallis Conybeare, *Myth, Magic, and Morals, a study of christian origins* ; in-18, Londres, Watts, 2e éd., 382 pages, 4 sh. 6.

C'est un livre qu'on lit d'un trait dès qu'on l'a commencé, tant les deux préfaces sont humouristiques et nettes, tant la discussion des textes évangéliques y est claire et précise, tant l'explication des faits de rite et de croyance y est bien conduite. La seconde partie seule de l'ouvrage, à partir de la p. 164, intéresse plus directement les ethnographes. L'auteur s'y montre un adepte résolu de la méthode comparative. Il y étudie, avec l'aide de cette méthode, le rituel chrétien primitif du baptême, les légendes sur les naissances miraculeuses, l'usage magique du nom, les sacrifices de communion et les rites de mise à mort. Par sa connaissance des textes hébraïques, grecs et arméniens, M. Conybeare était aussi à même de donner du mécanisme interne de la formation du christianisme à ses débuts une idée exacte que M. Cumont l'a été pour nous en donner une pour le mécanisme externe, je veux dire pour l'action, sur la primitive Eglise, des rites du paganisme égyptien, grec, romain, syrien et asianique. Le caractère de rites de passage, parfois avec mort et renaissance, du baptême et de la communion est bien mis en lumière. Que ce livre ait si vite atteint sa 2e édition, c'est là une bonne preuve de l'extension des sciences de l'homme en pays anglais.

A. v. G.

* * *

L. Gauchat et J. Jeanjacquet, *Bibliographie linguistique de la Suisse Romande*, t. I, 8o, 291 pages, Neuchâtel, Attinger frères 1912.

Voici paru le premier volume du glossaire des patois de la Suisse romande auquel travaillent depuis des années, sous la direction de MM. Gauchat et Jeanjacquet, de nombreux collaborateurs. Dans ce volume on trouvera décrits et analysés en détail les ouvrages relatifs à l'extension du français en Suisse, à la question des langues (une carte indique la limite du romand et du germa-

nique) et à la littérature patoise. Celle-ci surtout est d'un haut intérêt pour les folkloristes et je signalerai spécialement la discussion sur les diverses rédactions, parfois sur l'origine non patoise, de certaines chansons comme le *Cé qué laino* et les *Cris* de Genève, la chanson des *Paniers*, le *Ranz des vaches*, etc. Sept fac-similés réussis reproduisent la première édition de ces chansons et des placards anciens, notamment la curieuse affiche en patois genevois-savoyard de Jacques Gruet affichée dans la cathédrale de Saint-Pierre le 27 juin 1547 et conservée aux Archives de Genève.

On ne peut que souhaiter bonne chance à cette vaste entreprise scientifique : c'est de ma part de l'égoïsme, car le Glossaire proprement dit sera une mine de renseignements sur les croyances, coutumes, cérémonies, costumes, industries populaires de la Suisse romande et fournira par suite d'excellents matériaux de comparaison pour l'intelligence du folklore jurassien et savoyard.

A. VAN GENNEP

SOMMAIRES DES REVUES

JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE, vol. XLI (1911) juin-décembre.

F. von Luschan, *The early inhabitants of western Asia.*

P. Talbot, *The Buduma of Lake Chad.*

J. W. Hayes, *Prehistoric and aboriginal pottery manufacture.*

G. D. Whyte, *Notes ou the height and wheight of the Ho-kyo people of the Kwang-tung province.*

Garbutt, *Witchcraft in Nyassa Yao.*

R. Grant Browne, *The Tamaus of the upper Chindwin, Burma.*

W. M. Strong, *The maisin language.*

H. de Ray, *Comparative notes on maisin and other languages of Eastern Papua.*

C. W. Hobley, *Further researches on the Kikuyu and Kamba religious beliefs and customs.*

W. I. L. Abbott, *On the classification of the british stone industries.*

Hutton Webster, *Totem clans and secret associations in Australia and Melanesia.*

Aubry O' Brien, *The mohammedan saints of the western Punjab.*

Elphinstone Dayrell, *Furthes notes ou Nsibidi signs and their meanings, Nigeria.*

— Vol. XLII, 1912, janvier-juin.

R. N. Somerville, *Prehistoric monuments in the outer Hebrides and their astronomical significance.*

J. R. Garett, *The natives of the eastern portion of Borneo and of Java.*

M. Arthur Champion, *The Atharaka (Afr. Orientale anglaise).*

A. S. Tremearne, *Notes ou the Kagoro and others nigerian head-huntars.*

H. Ling Roth, *Oriental stelyards and Bismars.*

MAN, publication de l'Institut Anthropologique de Londres, t. XII (1912). N° 9, sept.

Flinders Petrie, *A cemetery of the earliest dynasties.*

Tremearne, *A diary of rev. J. Martin, West Africa, 1843-48.*

A. R. Browne, *The distribution of native Tribes in part of Western Australia.*

Analyses.

— N° 10.

Marett, *Andrew Lang.*

Johnes, *Madagascar Folk Lore.*

Dayrell, *Cat's craddle in west Africa.*

— N° 11 (nov.).

P. R. Marett, *Excavation of a cave containing mousterian implements near St Brelade, Jersey.*

Miss. E. Durham, *Balkan head-hunting.*

C. W. Hobley, *Kamba Game.*

A. R. Browne, *Beliefs concerning childbirth in some australian tribes.*

G. Murray, *The fox who lost his tail, a nubian version.*

N. E. H. Barrett, *Akikuyu dt fairy tales.*

Ch. M. Woodford, *Description and names of various parts of a canoe of Sikaiana or Stewart-Island.*

— N° 12, déc.

Edge Partington, *Ceremonial objects from Ratatonga.*

Miss. A. Werner, *Note en bantu star-names.*

A. L. Lewis, *On some prehistoric Monuments in dep. Gard and Bouches-du-Rhône.*

Analyses.

REVUE ANTHROPOLOGIQUE, t. XXII, n° 9-10 (sept. oct.).

Enquête sur les croisements ethniques :

Exposé de la question.

Questionnaire de la Société d'Anthropologie sur les métis.

Réponses au questionnaire : 1° gouvernement de l'A. O. F.; 2° réponse du Dr R. Lancelin.

— N° 11 (nov.).

A. de Mortillet, *Le Solutréen inférieur de la grotte du Placard.*

Le Congrès international de Genève.

— N° 12 (déc.).

Mahoudeau, *Le pithécanthrope de Java.*

Bourlard et Bouyssonie, *Essai de classification des grattoirs.*

ARCHIVIO PER L'ANTROPOLOGIA E LA ETNOLOGIA, vol. XLI, 1911, livre 3.

J. Patroni, *L'archeologia italiana e le sue relazioni con le altre scienze nel momento attuale.*

R. Pettazzoni, *Un rhombo Australiano.*

Catalogo della mostra di etnografia italiana in Roma.

— Livr. 4.

N. Puccioni, *Ricerche antropometriche sui Somali.*

L. de Castro, *Contributo alla craniologia dell' Etiopia.*

Patroni, *Appunti di etnologia antica.*

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Tome LXVI (1912), livr. 3.

G. Huet, *Daniel et Suzanne.*

M. Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne.*

A. van Gennep, *Publications nouvelles sur la théorie du totémisme.*

Analyse, etc., Chronique.

— Tome LXVI, liv. 1.
A. Reinach, *L'origine du thyrse.*
P. Saintyves, *L'anneau de Polycrate.*
J. Capart, *Bulletin critique des religions de l'Égypte.*
Analyses, etc.
Chronique.
— Livr. 2.
P. Roussel, *Le jeûne funéraire de l'Iliade.*
M. Cohen, *Cérémonies et croyances abyssines.*
R. Basset, *Bulletin des périodiques de l'Islam.*
P. Alphandéry, *Le quatrième congrès international des religions à Leyde.*
Analyse, etc.
Chronique.

Etnografitcheskoie obozrièniе, t. XXIII (1911), fasc. 3-4.
S. Tcheban, *Légendes roumaines sur la sainte Vierge.*
M. Nazarov, *L'ancienne apiculture d'après les incantations du gvt. de Vladimir.*
M. Sokolnikov, *Les maladies et la naissance humaines dans le village Markov, sur l'Anadyr.*
V. Millet, *Matériaux pour l'histoire des sujets des bylines.*
Mélanges. (Voceri, contes osmanlis, etc).
Bibliographie, Chronique.
— T. XXIX (1012), fasc. 1-2.
N. Arseniev, *Les pleurs sur le dieu mourant.*
A. Maximov, *Les systèmes de parenté des Australiens.*
R. Kedrina, V. Khamzina et E. Ielconskaja : *Croyances et rites concernant le coucou.*
V. Gordlevski, *Contes et légendes osmanli.*
E. Ielconskaja, *Remarques sur la constitution des contes : les formules d'incantation.*
Mélanges (v. Nugbanov, *Sur l'étude des jouets*), etc.
Bibliographie, Chronique.

Lud, publication de la société de Folklore de Lemberg, tome XVII (1911), fasc. 2-3 (en polonais).
Krzywicki, *Des origines de la propriété individuelle.*
S. Cziscewski, *Crânes humains avec des cadenas.*
Malinavski, *Totémisme et exogamie* (analyse de J.-G. Frazer).
B. Ianusz, *Types ethniques et cultuels dans la préhistoire de la Galicie orientale.*
B. Pilsudski. *La poésie des Giliak.*
Mélanges.
Bibliographie.

Bulletin de la Société belge de géographie, t. XXXV (1911), liv. 6.
Hirzel, *La langue chinoise au point de vue géographique.*
— Tome XXXVI (1912), livr. 1.
M. Robert, *A propos des traces laissées par d'anciennes populations le long de la bordure occidentale du lac Méroé.*
— Livr. 2.
Ch. Delhaise, *Les Bapopoïe.*
— Livr. 3.
Ch. Delhaise, *La Bapopoïe* (fin).
R. Pontus, *La transcription des sons chinois.*
— Livr. 4.
Les indigènes de l'Alaska.

Mitteilungen der d. Gesellschaft für Natur und Voelkerkunde Ostasiens. T. XIII, 1911, livr. 1.
K. Thiess, *Die Wirtschaftslage der Mandschurei.*
E. Zach, *Kritische Miszellen.*
H. Schultze, *Japanische Lanternen.*
K. Steiner, *Wahrsage nach astrologischen systemen.*
— Livr. 2.
E. Orth, *Todtengebräuche in Japan.*
— *Begräbriss des Fürsten Ito.*
— Livr. 3.
Y. Savai, *Grundsätze der Erleuchtung im Sinne der Soto-Sekte.*
F. W. Lenschner, *Die Yau-Tse in Süd-China.*
— T. XIV (1912), livr. 1.
Litz Witte, *Deutscher Kultur-Einfluss in China.*
E. Hallier, *Nara in der Vergangenheit und Gegenwart.*

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo (en japonais) vol. XXVIII. N° 310. Jan. 1912.
— 1. J. Ino. *Hearth-God worshipped by the Chinese in Formosa.*
2. J. Deguchi. *On the « white Horse » Ceremony performed in the New-Year.*
3. T. Shibato. *On the « Sugorohu » representing the Scenes of Yezo by Takeshiro Matsuura.*
— Febr. 1912. N° 311.
1. K. Kintaichi. *On a new light regarding the Ainu language* (suite).
2. K. Yauagita. *Itaka and Sauka Spiritual Medium of Japan.*
3. J. Deguchi. *Praying for rain in Japan.*
4. J. Ino. *Superstitions and Common Sayings among the Chinese in Formosa* (suite).
— March 1912. N° 312.
1. H. Nagato. *Ikotoi, an ancient Ainu Chief at Akkeshi. Hokkaido* (contin).
— April 1912. N° 313.
1. Y. Deguchi. *Eating together as a token of friendship.*
2. J. Yoshida. *Thoughts and doings about death among the Ainu.*
3. S. Sasaki. *Notes about Tono in the province Rikuchu.*

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, tome XXVI, 1911, fasc. 2-3.
Asmis, *Die Stammesrechte der Bezirke Misahöhe, Anecho und Lomeland, Togo.*
J. Kohler, *Bemerkungen zu dem Bericht von Asmis.*
Sternberg, *Der Geist des chinesischen Vermögensrecht.*
Mélanges.
Tome XXVII, 1912, fasc. 1-2.
J. Kohler, *Rechtsvergleichende Skizzen.*

E. Pritsch, *Jüdische Rechtsurkunden aus Aegypten.*
Asmis, *Die Stammesrechte des Bezirkes Sansane-Mangu.*
J. Kohler, *Das Togorecht.*
J. Kohler, *Bemerkungen zu den Aramäischen Urkunden von Elephantine.*
Tchernovitz, *Der Raub nach biblisch-talmudischem Recht.*
— Livr. 3.
J. Kohler, *Zum Negerrecht in Surinam.*
L. Barbar, *Gewohnheitsrechtliches aus Bulgarien.*
J. Kohler, *Das Adatrecht auf Java.*
— Tome XXXIII (1912), fasc. 1-3.
L. K. Gœtz, *Das russiche Recht.*
J. Barta, *Das Gewohnheitsrecht in Ungarn.*

American Journal of Sociology, vol. XVIII (1912), liv. 1.
R. Mac Dougall, *The social basis of individuality.*
— Livr. 3.
S. Mathews, *The social origin of theology.*

Rivista di Sociologia, tome XV (1911), livr. 5.
La concezzione sociologica del Progresso (articles par Salvioli, Morselli, Gini, Benigni, Vivante, Loria, Niceforo, Coletti, etc.
— Livr. 6.
A. Solmi, *Sulle origini del commune rurale nel Medio evo.*
2. Pizzi, *Storia e psicologia degli Arabi.*
— Tome XVI, 1912, liv. 1.
G. Belloch, *L'azione del individuo negli avvenimenti storici.*
G. Sergi, *La pretesa influenza del ambiente sui caratteri fisici dell' uomo.*
G. Lacoste, *Storia e psicologia dei Rumeni.*
— Livr. 2.
M. A. Vaccaro, *La concezzione sociologica del progresso.*
P. S. Rivetta, *Il matrimonio nel diritto cinese.*
— Liv. III-IV.
C. Gini, *Contributi statistici aj problemi dell' eugenica.*

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

AFRIQUE OCCIDENTALE

BÉRENGER-FÉRAUD. Les peuplades de la Sénégambie. Histoire, Ethnographie, Mœurs et coutumes, Légendes, etc. ..... 7 fr. 50
— Les Peuls de Sénégambie. In-8 ..... 1 fr. »
— Sur les Ouolofs. In-8 ..... 1 fr. 25

BRUEL (G.). Notes ethnographiques sur quelques tribus de l'Afrique équatoriale française. Fasc. I. Les populations de la Moyenne Sanga, Pomo, Boumali, Babinga. Gr. in-8, fig., planches et cartes ..... 3 fr. 50

CA' DA MOSTO (Alvise de). Relations des voyages à la côte Occidentale d'Afrique (1455-1457), publiée par Ch. Schefer. In-8, écu ..... 7 fr. 50

CARBOU (Henri). La région du Tchad et du Ouadaï. Etudes ethnographiques. Dialecte toubou. 2 volumes in-8, accompagnés d'une carte. Chaque volume 12 fr. »

CAT (E.). Notice sur la carte de l'Ogooué. In-8, carte ..... 3 fr. »

COTTES (le Capitaine A.). La Mission Cottes au Sud Cameroun (1905-1908). Exposé des résultats scientifiques, d'après les travaux des divers membres de la section française de la Commission de délimitation entre le Congo français et le Cameroun (frontière méridionale) et les documents étudiés au Muséum d'Histoire Naturelle. Préface par André Tardieu. Gr. in-8, cartes et 34 planches ..... 7 fr. 50

DOCUMENTS ARABES RELATIFS A L'HISTOIRE DU SOUDAN :

I. Tarikh es Soudan. Histoire du Soudan, par Abderrahman ben Abdallah Et-Tonboukti. Texte arabe édité par O. Houdas. In-8 ..... 16 fr. »
— Le même. Traduction française, par O. Houdas. In-8 ..... 16 fr. »

II. Tedzkiret es-Nisian fi Akbâr molouk es-Soudan. Texte arabe édité par O. Houdas. In-8 ..... 15 fr. »
— Le même. Traduction française, par O. Houdas. In-8 ..... 15 fr. »

DUPUIS-YACOUBA (A.). Les Gow ou chasseurs du Niger. Légendes Songaï de la région de Tombouctou, publiées et traduites. Préface de M. Delafosse. In-8, carte ..... 15 fr. »

ISMAEL HAMET. Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise. Nacer-Eddine. Texte arabe, traduction et notice. In-8 ..... 15 fr. »

TAUTAIN (Dr L.). Sur l'ethnologie des peuples du Sénégal. In-8, fig. ..... 2 fr. 50
— Le Dioula-Doungan et le Sénéfo. In-8 ..... 1 fr. »

VASCO DE GAMA. Navigation de Vasque de Gamme, chef de l'armée du roi de Portugal, en l'an 1497, écrite par un gentilhomme florentin qui se trouva de retour à Lisbonne avec ladite armée. Publié par Ch. Schefer, de l'Institut. In-8, écu, 3 planches ..... 7 fr. 50

POLYNÉSIE

LES POLYNÉSIENS

LEUR ORIGINE, LEURS MIGRATIONS, LEUR LANGAGE

Par le Dr P. A. LESSON

4 forts volumes in-8 avec cartes..... 40 fr.

LES POLYNÉSIENS ORIENTAUX

AU CONTACT DE LA CIVILISATION

Par Eugène. CAILLOT

In-8, illustré de 158 phototypies, réunies en 92 planches, d'après les documents rapportés par l'auteur..... 15 fr.

HISTOIRE DE LA POLYNÉSIE ORIENTALE

Par Eugène CAILLOT

Un volume in-8..... 20 fr.

CHRESTOMATHIE FUTUNIENNE. Textes dans le dialecte de Futuna (Océanie Centrale), publiés et traduits par les missionnaires maristes. In-8..... 2 fr. 50

COLOMB (Le P.). Vocabulaire puynipet-français-italien et français-puynipet-anglais. In-8..... 2 fr. 50

CUST (R.). Les races et les langues de l'Océanie. In-18, cartes.. 2 fr. 50

FINSCH (Otto). Notice sur les vêtements, les parures et les tatouages des Papouas des côtes S.-E. de la Nouvelle-Guinée. In 8, illustré. 2 fr. 50

GLAUMONT. Usages, mœurs et coutumes des Néo-Calédoniens. In-8, planche..... 2 fr. 50

— Ethnogénie des insulaires de Kunié (île des Pins). In-8..... 1 fr. 25

HAMY (Dr), de l'Institut. Les Alfourous de Gilolo. In-8..... 1 fr. »

— Les Papouas de la mer d'Entrecasteaux. In-8..... 1 fr. »

LESSON (Dr P. A.). Traditions des îles Samoa. In-8..... 1 fr. 50

— Les races noires de Timor. In-8..... 1 fr. »

— Vanikoro et ses habitants. In-8..... 1 fr. 50

NOTES pour servir de point de départ à la formation d'un vocabulaire des idiomes parlés par les indigènes de la Nouvelle-Calédonie. In-8 2 fr. 50

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.